قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی

جلد دوم

غلامحسین ابراهیمی دینانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی

جلد دوم

غلامحسین ابراهیمی دینانی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۹

سرشناسه: ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۱۳-
عنوان و نام پدیدآور: قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی/ تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی.
مشخصات نشر: تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸.
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۰۹۶-۴(دوره)؛ ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۰۹۴-۰(ج۱)؛ ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۶-۰۹۵-۷(ج۲)
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
Gholam hossein ibrahimi Dinani.General Philosophical Principles in Islamic Philosophy
چاپ قبلی: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲-۱۳۶۵.
شناسهٔ افزوده: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شناسهٔ افزوده: کتابنامه، نمایه.
شناسهٔ افزوده: فلسفهٔ اسلامی .
رده‌بندی کنگره: ۹ق ۲الف/۱۵ BBR
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۲۸۹۷۴-۸۰ م

قواعد کلی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی(ج۲)

مؤلف: غلامحسین ابراهیمی دینانی
ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مدیر نشر: ناصر زعفرانچی
ویراستار: فاطمه فنا
ناظر چاپ: مجید اسماعیلی‌زارع
امور فنی: امیر خرّم
حروف چین و صفحه آرا: اعظم صادقیان
طرح و اجرای جلد: عطا الله کاویانی
چاپ اول: ۱۳۶۰
چاپ پنجم: ۱۳۸۹
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: فرشیوه
ردیف انتشار: ۷۴-۸۹
بها: ۷۵۰۰ تومان

شابک ۷_۰۹۵_۴۲۶_۹۶۴_ ۹۷۸ دوره: ۴-۰۹۶-۴۲۶-۹۶۴-۹۷۸

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹_۱۴۱۵۵، تلفن: ۳_۸۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۸۰۳۶۳۱۷

فهرست

مقدمه ۴۹۰

ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار کما ان الاخبار... .... ۴۹۶

معنی صدق و کذب ۴۹۷

ملاک صدق و کذب در قضایا ۴۹۹

نسبت یا وجود رابط ۵۰۲

عقیدهٔ نظام در باب صدق و کذب ۵۰۵

نظر جاحظ ۵۰۶

پرسش اول ۵۰۷

اشکال ۵۰۸

پاسخ ۵۰۹

پرسش دوم ۵۱۰

تصور و تصدیق ۵۱۲

تصدیق مرکب است یا بسیط ۵۱۴

طرح یک مشکل و حل آن ۵۱۵

معنی عبارت کتاب *گوهر مراد* ۵۱۸

ادراک ذات چگونه است؟ ۵۱۹

پاسخ هلیات بسیطه، قضایای ثنایی را تشکیل می‌دهد ۵۲۲

قضایای پنج‌گانه در صناعت قیاس ۵۲۳

علم حصولی و علم حضوری ۵۲۶

اگزیستانسیالیسم و علم حضوری ۵۳۰

ژان پل سارتر و علم حضوری ۵۳۲

ضرورت در قضایا ۵۳۳

سهروردی در یک نوآوری ۵۳۵
شک دکارت و سقراط ۵۳۷
ایمان و یقین ۵۳۸
شک و یقین ۵۳۸
نه افراط و نه تفریط ۵۴۰
اقسام ضرورت ۵۴۱
ضرورت ذاتی و اصالت نظام متافیزیکی ۵۴۱
ضرورت ازلیه ۵۴۴
ضرورت مقید ۵۴۵
بدیهی بودن جهات سه گانه ۵۴۶
حکم به بدیهی بودن نیز بدیهی است ۵۴۷
یادآوری یک نکته ۵۴۸
جهات سه گانه اموری اعتباری هستند (نفس الامری نه اعتباری محض) ۵۴۹
اصالت وجود و یک دگرگونی در جهات سه گانه ۵۵۱
سیر تحولی و تاریخی در مسئلهٔ جهات سه گانه ۵۵۱
امکان فقری ۵۵۶
اصل تشکیک در وجود ۵۵۹
مرتبهٔ هر موجود مقوم آن موجود است ۵۶۱
زمان در هستی، زمان بیرون از هویت هستی نیست ۵۶۲
نه موجود معدوم می‌شود و نه معدوم موجود ۵۶۴
صدرالمتألهین و جمهور حکما ۵۶۶
آیا جهان را مجموعه‌ای از امور ممکنه پنداشته‌اند؟ ۵۶۷
مذهب اصالت تحصل منطقی ۵۶۸
آیا همهٔ مشکلات با یک تقسیم‌بندی حل می‌شود؟ ۵۷۳
آیا فلسفه بی‌طرف است؟ ۵۷۵
کل ما هو ابعد عن الکثرة فهو اکمل ۵۷۹
کمال چیست؟ ۵۸۰

کمال در وحدت است ۵۸۱
وحدت حقّهٔ حقیقیه ۵۸۲
الاسم هو عین المسمّی باعتبار الهویة و الوجود ۵۸۵
ذات و صفات ۵۸۷
کل ما اقتضته طبیعة الشیء لذاته فلیس یمکن ان یفارقه... ۵۹۰
ابن سینا و انکار حرکت جوهری ۵۹۱
اشکال انکار حرکت جوهری ۵۹۱
طبیعت در حدّ ذات خود پویا و سیال است ۵۹۳
اشکال ۵۹۴
اصول نظریات در باب حرکت ۵۹۶
نظر متکلمین در باب حرکت ۵۹۸
الانقلاب لا یکون دفعیاً ۶۰۰
در جوهر نیز جهش نیست ۶۰۲
الجسم لا یکون علّة فاعلیة لجسم آخر ۶۰۷
طرح یک پرسش و پاسخ آن ۶۰۹
دکارت و پیروانش در این باب چه می‌گویند؟ ۶۱۰
پاسخ مالبرانش ۶۱۳
لوازم عقلی قاعده ۶۱۵
رفع یک توهم ۶۱۸
الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً ۶۲۰
دلیل قاعده ۶۲۱
بشر حس جوهرشناسی ندارد ۶۲۵
جوهر از دیدگاه حکمای اسلامی ۶۲۶
انواع پنج‌گانهٔ جوهر ۶۲۷
نظر فلاسفهٔ تجربی در باب جوهر ۶۲۸
پریشان گویی لاک در باب مقولهٔ جوهر ۶۳۰
نام‌گرایی یا اصالت اسم ۶۳۲

ظواهر محسوس یا واقعیّات اشیاء؟ ۶۳۴
عقلیون یا اصحاب اصالت عقل ۶۳۵
داستان پرماجرای عقل و حس ۶۳۶
اقوال سه‌گانه ۶۳۹
اصالت عقل تجربی مورد تأیید حکمای اسلامی است ۶۴۰
قیام ادراکات نسبت به نفس ناطقه قیام صدوری است ۶۴۱
حکما در این باب چه می‌گویند؟ ۶۴۳
افاضهٔ صور ادراکی به نفس ناطقه چگونه است؟ ۶۴۴
بر امور جزئی برهان اقامه نمی‌شود ۶۴۵
شیخ الرئیس ابوعلی سینا ۶۴۸
هم‌بستگی مفاهیم ۶۵۰
نظر افضل الدین کاشانی در باب جزئیات ۶۵۱
الجنس ماهیة مبهمة ۶۵۷
یک اشکال و یک پاسخ ۶۵۸
کل ماله جهتا قوه و فعل فله من حیث کونه بالقوة ان یخرج... ۶۶۲
رمز یا اصطلاح ۶۶۶
رمز در سخن قدما ۶۶۷
الحد لا یکتسب من البرهان ۶۶۹
حد الشیء لا یکتسب من حد ضدّه ۶۷۳
دور محال و تأثیر متقابل ۶۷۵
الحد لا یکتسب من الاستقراء ۶۷۸
الحد لا یکتسب بالقسمة ۶۸۱
مرحلهٔ قرون وسطی ۶۸۴
تقسیم‌بندی و ایجاد انحراف ۶۸۷
الحد یقتنص بالترکیب ۶۸۹
گام‌های منطقی اندیشه یا مطالب علمی در اصطلاح منطق ۶۹۱
الحد و البرهان متشارکان ۶۹۵

ابن سینا و اقسام پنج‌گانهٔ حد ۶۹۷
صدرالمتألهین ۶۹۹
الحادث زمانیاً کان او ذاتیاً یستلزم المسبوقیة بالعدم ۷۰۲
قدیم زمانی مصداق خارجی ندارد ۷۰۳
انواع سه گانه در حادث زمانی ۷۰۹
آنِ سیال و نقطهٔ منتقله ۷۱۱
الحرکة لا تخلو عن حدّ ما السرعة و البطوء ۷۱۴
استدراک ۷۱۵
الحرکة لا تقع فی الآن ۷۱۸
لابدّ فی کل حرکة ان یکون الموضوع فیها ثابتاً بوجوده ۷۲۲
موضوع در حرکت جوهری چگونه باقی می‌ماند؟ ۷۲۴
حصول العلّة عند حصول المعلول واجب ۷۲۷
حصول المعلول عند حصول العّة واجب ۷۳۳
طرح اشکال ۷۳۶
پاسخ اول ۷۳۶
پاسخ دوم ۷۳۷
پاسخ سوم ۷۳۷
پاسخ چهارم ۷۳۸
پاسخ پنجم ۷۳۹
حکما در مقابل متکلمین ۷۴۰
مصلحت واقعی چگونه حادث را به قدیم مرتبط می‌سازد؟ ۷۴۳
در ذات فعل معنی حدوث نهفته است ۷۴۴
ازل هم اکنون نیز ازل است ۷۴۷
الشیء القائم بذاته المدرک لذاته لا یعلم ذاته بمثال لذاته فی ذاته ۷۵۱
برهان اول ۷۵۱
برهان دوم ۷۵۲
برهان سوم ۷۵۳

آیا گاهی از تن نیز آگاهی حضوری به شمار می‌آید؟ ۷۵۴
اذا صدر شیء من الفاعل فلا یفتقر بعد صدوره منه الی جاعل ۷۵۶
ذاتیات و لوازم ماهیات مجعول نیستند ۷۵۸
الصورة فی کل شیء تمام حقیقته ۷۶۱
طرح یک سؤال ۷۶۳
العرض و العرضی متحدان بالذات متغایران بالاعتبار ۷۶۷
مشتق و مبدأ اشتقاق ۷۶۸
آیا می‌توان از این قاعده به اصل حرکت در جوهر راه یافت؟ ۷۷۳
العدم لا یتعدد عند العقل الا بتعدد الملکات ۷۷۵
آیا نیستی علت، علت نیستی است؟ ۷۷۶
کل عالم فمعلومه غیر معلوم عالم آخر ۷۷۹
العلم بالعلة یوجب العلم بالمعلول من غیر عکس ۷۸۴
مفاد قاعده ۷۸۷
العلم بالمعلول لا یوجب العلم بالعلة ۷۹۰
دلیل قاعده ۷۹۱
لیس لفعل الحق تبارک و تعالی لمّیة غیر ذاته ۷۹۵
آیا فاعل به وسیلهٔ فعل خویش استکمال می‌یابد؟ ۷۹۶
خداوند متعال، فاعل مختار و بی‌نیاز مطلق است ۷۹۷
الفاعل و الغایة قد یتحدان ۷۹۹
آیا علل قریبهٔ یک شیء با یکدیگر متحد نیستند؟ ۸۰۱
در برخی موارد ما هو و لم هو یک چیز به شمار می‌آیند ۸۰۲
الفاعل للحرکة القسریة طبیعة الجسم المقسور ۸۰۶
فاعل مباشر در جهان طبیعت خود طبیعت است ۸۰۸
کل فقیر بالذات من وجه ما، هو فقیر بالذات من جمیع الوجوه ۸۰۹
ان ما بالفعل دائماً اقدم ممّا بالقوة ۸۱۲
آیا به طور مطلق می‌توان گفت قوه قبل از فعل است؟ ۸۱۳
بالقوه صرف‌نظر از زمان بعد از بالفعل است ۸۱۶

قبلية غيرالوجود على الوجود بالوجود ممتنع ۸۱۹
مفهوم هستی، ماهیت هستی نیست ۸۲۰
قيام العرض بالعرض غير ممتنع ۸۲۳
تقسیم ماهیت به جوهر و عرض درخارج یک تقسیم ضروری است ۸۲۵
برهان مخالف ۸۲۶
برداشت نادرست ۸۲۷
كينونة كل شيء انما يكون بحسب المحل ۸۳۰
اعیان ثابته درعلم حق تعالی ۸۳۲
المادة فى كل شيء مأخوذة على وجه الابهام والقوة... .... ۸۳۵
نام‌های مختلف هیولی ۸۳۷
المتضايفان متكافئان قوة و فعلاً ۸۳۹
آیا یک شیء می‌تواند قسیم برای قسم خود واقع شود؟ ۸۴۰
نقش قاعده در باب اتحاد عاقل و معقول ۸۴۱
المعلول يجب ان يكون مناسباً للعلة ۸۴۶
جعل وجود یکی از قواعد قاعده به شمار می‌آید ۸۴۸
كل معلول فهو مركب فى طبعه من جهتين جهة بها يشا به الفاعل... .... ۸۵۰
طرح یک پرسش و بیان پاسخ آن ۸۵۱
المميز لا يصلح لتصيير الشيء جزئياً و شخصياً ۸۵۴
عوارض مشخصه یا امارات تشخّص ۸۵۵
لكل واحد من انواع الاجسام المادية صورة اُخرى غيرالصورة الجسمية... .... ۸۵۸
یک برهان دیگر در مورد صورت‌های نوعی ۸۵۹
ليس فى الوجود موجود يوصف بالاطلاق الّا و له وجه الى التقييد ۸۶۲
الوحدة ليست بعدد بل هى مبدأ له ۸۶۶
نقش قاعده در آثار محی‌الدین عربی ۸۶۸
وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات وحدة عددية ۸۶۹
اقسام واحد ۸۶۹
ان الوقوف على حقايق الاشياء ليس فى قدرة البشر ۸۷۳

وجه شیء یا شیء من وجه؟ ۸۷۴
قدر و اعتبار عقل و ادراک ۸۷۶
کل هویة سواء کانت واجبة او ممکنة فلا بدّ لها من... ۸۷۹
کل ما یطلق علیه سبحانه و علی غیره فانما یطلق علیهما... ۸۸۱
طرح یک پرسش و پاسخ آن ۸۸۲
یک نکته ۸۸۳
کل ما یقع به الادراک لیس الاالنور ۸۸۵
فهرست‌ها ۸۸۹
فهرست آیات ۸۹۱
فهرست احادیث ۸۹۳
فهرست اشعار ۸۹۴
فهرست اشخاص ۸۹۸
فهرست کتب ۹۰۵
فهرست اصطلاحات ۹۱۰
کتابنامه ۹۲۱

مقدمه

گوهر آگاهی، که چیزی جز ادراک نمی‌باشد، یک حقیقت مرموز، و درعین حال آشکاری است که پایهٔ پیوند انسان با جهان بیرون و عالم پیرامونش به‌شمار می‌آید. ارتباط آدم با عالم و پیوستگی انسان با جهان را دوگونه می‌توان تصویر کرد:

۱. ارتباط جزء با کل.

۲. ارتباط عالم با معلوم.

انسان در نخستین پیوستگی خود با جهان هستی پدیده‌ای است زیستی که نوعی از انواع گوناگون جانداران را تشکیل می‌دهد. رابطهٔ انسان با جهان تنها تحت عنوان یک موجود جاندار، از نوع رابطه‌ای است که در یک موجود تک‌سلولی با محیط پیرامونش مشاهده می‌شود. برای شخص آگاه پوشیده نیست که این نوع ارتباط جز ارتباط جزء با کل خود نمی‌باشد. ارتباط جزء با کل نوعی از انواع ارتباط به‌شمار می‌آید که در جهان شناخته شده است و هیچ‌کس را در آن مجالی برای تردید نیست. آنچه تاکنون به‌عنوان یک معما باقی مانده، و معرکه‌ای از آراء به همراه آورده است، چیزی جز راز نهان ارتباط عالم با معلوم نمی باشد. از آغاز فجر اندیشه این مسئله طرح گشته و در بستر گستردهٔ تاریخ مورد بررسی‌های بسیار قرار گرفته است؛ ولی آنچه اینجا و اکنون دربارهٔ آن می‌توان گفت، این است که گفته شود «ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم!». آنجا که انسان جهان را در اندیشهٔ خویش می‌یابد، پیوسته این پرسش پیش می‌آید که آیا جهان در انسان قرارگرفته یا انسان در جهان واقع شده است؟ اگر انسان به‌عنوان یک جزء در جهان قرار گرفته است، حضور جهان برای انسان و احاطهٔ وی به عالم عینی چگونه توجیه می‌گردد؟ جهان عینی چگونه می‌تواند راه خود را به درون ذهن آدمی بگشاید؟ فاصلهٔ میان جهان ذهن و عالم عین چگونه از میان برداشته می‌شود؟ آنچه می‌تواند فاصلهٔ میان جهان ذهنی

و عالم عینی را ازمیان بردارد آیا خود از سنخ جهان ذهن است یا جزئی از اجزاء عالم عینی به شمار می‌آید؟ این پرسش‌ها به انضمام بسیاری از پرسش‌های دیگر مجموعه‌ای از پرسش‌ها را تشکیل می‌دهند که هریک از آنها در این باب پاسخ مناسب خویش را می‌طلبد.

بیش‌تر حکمای اسلامی در این باب بر این عقیده‌اند که ذهن آدمی می‌تواند به کنه ماهیات راه یافته و آنها را در کسوت وجود ذهنی دریابد. معنی این سخن آن است که ماهیت، در عالم عینی با وجود عینی، و در جهان ذهن با وجود ذهنی، موجود می‌باشد. وقتی این مسئله روشن شود که ذهن آدمی می‌تواند به کنه ماهیات راه یافته و آنها را در کسوت وجود ذهنی دریابد، این مسئله نیز روشن می‌شود که ذهن انسان جهانی مشابه با عالم عینی می‌باشد. هنگامی‌که گفته می‌شود جهان ذهنی مشابه با عالم عینی است، معنی آن این است که هریک از ماهیات جهان هستی، دارای دو نحوه از وجود می‌باشد که به ترتیب عبارتند از:

۱. وجود عینی

۲. وجود ذهنی

هرگونه نسبت یا رابطه‌ای که میان وجود عینی و کل جهان هستی موجود است، میان وجود ذهنی و حقیقت آدمی نیز موجود می‌باشد. همان‌گونه که رابطهٔ وجود عینی یک ماهیت با کل جهان هستی رابطهٔ اتحاد و یگانگی است، رابطهٔ وجود ذهنی یک ماهیت با حقیقت آدمی نیز رابطهٔ اتحاد و یگانگی به شمار می‌آید؛ و به این ترتیب است که می‌توان گفت انسان و جهان همواره دو دایرهٔ برابر و دو صحنهٔ متساوی را تشکیل می‌دهند.

براساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود طریقهٔ حکمای اسلامی در باب وجود ذهنی و رابطهٔ عالم با معلوم طریقه‌ای نیست که به سفسطه و انکار واقعیات منتهی گردد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، آدمی می‌تواند به متن ماهیات راه یافته و آنها را در کسوت وجود ذهنی دریابد.

به‌این‌ترتیب می‌توان گفت معرفت فلسفی نوعی شناخت و گونه‌ای آگاهی است که در سطح محسوس اشیاء محدود نمی‌گردد. شعاع معرفت فلسفی از مرز محسوسات می‌گذرد و پس از نفوذ در متن ماهیات، حقایق جهان را آشکار می‌سازد. معرفت عقلی یا آگاهی فلسفی هنگامی حاصل می‌شود که انسان ضمن آشنابودن با موازین منطقی طریقهٔ

تحلیل‌های ذهنی را نیک بشناسد. آدمی می‌تواند با به‌کاربردن طریقهٔ تحلیل و تفکیک‌کردن امور از یکدیگر ذاتی را از عرضی بازشناسد و از این رهگذر حدّ و رسم اشیاء را تعیین نماید. مادام که انسان امور ذاتی را از امور عرضی باز نشناسد و تفاوت میان اقسام ذاتی و اقسام عرضی را نادیده انگارد، از هرگونه شناخت منطقی و معرفت فلسفی محروم خواهد بود. درمورد معرفت عقلی و آگاهی‌های فلسفی شناختن معقولات ثانیه نیز نقش بسیار اساسی را ایفا می‌نماید. این معقولات به دو بخش منطقی و فلسفی تقسیم گشته و هریک از دو بخش دارای اهمیت مخصوص می‌باشند. معقول ثانی، مطابق آنچه در منطق آمده موضوع علم منطق را تشکیل می‌دهد؛ ولی معقول ثانی برحسب آنچه در فلسفه مورد استفاده واقع می‌شود، چیزی است که با امور اعتباری نفس‌الامری برابر می‌باشد. لازم به یادآوری است که امور اعتباری نفس‌الامری اموری نیستند که تنها قائم به اعتبار ذهن بوده باشند؛ بلکه این امور عبارتند از یک سلسله واقعیات نفس‌الامری که اگرچه محمول آنها تنها در ذهن عارض بر موضوع می‌گردد، ولی اتصاف موضوع آنها به محمول خود، ناچار در جهان خارج انجام می‌پذیرد. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود انسان ممکن‌الوجود است؛ معنی امکان تنها در ذهن عارض انسان می‌گردد؛ ولی جای هیچ‌گونه تردید نیست که اتصاف انسان به صفت امکان چیزی است که در جهان خارج متحقق می‌باشد.

به این ترتیب می‌توان گفت این بخش از معقولات ثانیه، که چیزی جز امور نفس‌الامری نمی‌باشند، در فلسفهٔ اولی نقش بزرگی را ایفا می‌نمایند در میان مجموع امور و احکامی که در فلسفه مورد بررسی واقع می‌شوند، سلسله‌ای از قواعد را می‌توان یافت که از اهمیت مخصوص برخوردارند. اهمیت آن قواعد در این است که دارای دایره‌ای گسترده‌تر بوده و نقش بیش‌تری را در قلمرو مسائل فلسفی ایفا می‌نمایند. شماره‌ای چند از این قواعد از آن‌چنان کلیت و گسترشی برخوردارند که می‌توان آنها را در زمرهٔ مبادی به شمار آورد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که تعدادی از آنها نیز تنها می‌توانند در ردیف مسائل جای خود را بازیابند.

لازم به یادآوری است که در میان آنچه در این مجموعه گردآمده احیاناً قاعده‌ای یافت می‌شود که می‌توان آن را در زمرهٔ مسائل منطقی به شمار آورد. آنچه موجب این امر شده چیزی جز این نیست که گفته می‌شود اگر تعریف برخی از حکما درمورد

حکمت و فلسفهٔ اولی پذیرفته شود، مسائل منطقی نیز در ردیف مسائل فلسفی قرار می‌گیرند. برخی از حکما خروج و عروج نفس ناطقه را از مرحلهٔ قوّه به مقام کمال و فعلیت خویش در دو ناحیهٔ علم و عمل، تعریف و تفسیر حکمت به شمار آورده‌اند. براساس این تعریف که حکمت چیزی جز عروج نفس به‌سوی کمال نمی‌باشد، دلیلی وجود ندارد که مسائل منطقی را در ردیف مسائل حکمت قرار ندهیم؛ زیرا هرچیزی که در وصول نفس به کمال مطلوب مؤثر واقع شود، در حوزهٔ حکمت قرار گرفته و در زمرهٔ مسائل فلسفه به شمار می‌آید.

حکیم بزرگ اسلامی حاج ملّاهادی سبزواری علم منطق را از اقسام حکمت دانسته و نام آن‌را «حکمة‌المیزان» نهاده است. وی این مسئله را در یک بیت به رشتهٔ نظم کشیده و چنین می‌گوید:

قال تعالوا یا طالبی الایقان　　　أتل علیکم حکمة‌المیزان[1]

کسانی که در مقام تعریف فلسفه، علم به اعیان موجودات واقعی را در نفس‌الامر و به‌اندازهٔ توانایی بشر معتبر می‌دانند، مسائل منطقی را در ردیف مسائل فلسفی قرار نمی‌دهند، زیرا قوانین منطق را ابزار تفکر دانسته و فایدهٔ آن را حفظ اندیشه از هرگونه لغزش و خطا به‌شمار می‌آورند. در این مسئله تردید نیست که ابزار تفکر یا آلت اندیشه را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان تحت‌عنوان یک اندیشهٔ مستقل و کاشف از واقع مورد ارزشیابی قرار داد. زیرا عنوان آلی به‌هیچ‌وجه با عنوان استقلالی سازگار نمی‌باشد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت مسئلهٔ فلسفی چیزی است که یک واقعیت عینی در آن مطرح می‌شود، درحالی‌که در یک مسئلهٔ منطقی تنها طریقهٔ تفکر و اسلوب اندیشیدن موردارزشیابی قرار می‌گیرد. اندیشهٔ فلسفی، واقعیت عینی را نشان می‌دهد؛ ولی اندیشهٔ منطقی، تنها اسلوب نگریستن به واقع را خاطرنشان می‌سازد.

با این همه، دلیلی در دست است که می‌تواند اتحاد میان منطق و فلسفه را به‌آسانی اثبات نماید. درنظر ارباب اندیشه تردیدی وجود ندارد که موضوع علم منطق چیزی جز معقولات ثانیه نمی‌باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که معقولات ثانیه جز در موطن ذهن نمی‌توانند در عرصهٔ وجود ظاهر شوند، ولی از سوی دیگر در این مسئله نیز

---

۱. اللئالی المنتظمة. ص ۲.

نباید تردید روا داشت که معقولات ثانیه چیزی جز هیئت‌های گوناگون نفس ناطقه نمی‌باشند. اکنون اگر نفس ناطقه یک موجود خارجی به‌شمار می آید، هیئت‌های گوناگون آن نیز در زمرهٔ موجودات قرار خواهند گرفت. کسانی‌که در باب وجود ذهنی از آگاهی لازم برخوردارند، به‌خوبی می‌دانند وجود ذهنی گونه‌ای از هستی است که وقتی با جهان خارج مورد مقایسه واقع شود، چیزی جز یک وجود ذهنی نمی‌باشد؛ ولی وجود ذهنی را وقتی فی‌نفسه و بدون مقایسه با جهان خارج مورد بررسی قرار دهیم، ناچار باید آن‌را در زمرهٔ موجودات خارجی به‌شمار آوریم. به‌این‌ترتیب، می‌توان گفت موجود ذهنی درعین‌این‌که موجود ذهنی است، از جهت دیگر می‌تواند یک موجود خارجی نیز به‌شمار آید.

علاوه‌بر آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، آنچه می‌تواند فاصلهٔ میان منطق و فلسفه را ازمیان بردارد این است که گفته می‌شود، رابطهٔ علم منطق با فلسفه رابطه‌ای است که آن‌را در اصطلاح رابطهٔ میان «ما به ینظر و ما فیه ینظر» نام نهاده‌اند. این رابطه میان آیینه و آنچه در آن منعکس می‌گردد، نیز برقرار می‌باشد. آیینه را «ما به ینظر» خوانده‌اند؛ ولی آنچه در آن منعکس می‌گردد «مافیه ینظر» نامیده می‌شود. وقتی انسان در آیینه به صورت خود می‌نگرد، آیینه را نمی‌بیند، ولی آیا انسان می‌تواند بدون وجود آیینه صورت خویش را مشاهده نماید؟ آنجاکه صورت دیده می‌شود، آیینه دیده نمی‌شود، ولی آیا ندیدن آیینه به معنی نبودن آن است؟

صناعت منطق آیینه‌ای است که صورت فلسفه در آن منعکس می‌گردد. آنجا که فیلسوف به فلسفه می‌نگرد، منطق را نمی‌بیند. ولی آیا بدون منطق می‌توان به فلسفه نگریست؟ در این مقدمهٔ کوتاه اگر از عهدهٔ بیان و تقریر آنچه می‌خواسته‌ام بگویم برآمده باشم، عذر خود را درمورد اختلاط میان قواعد، موجّه جلوه داده‌ام.

درمورد تفاوت بین قاعدهٔ کلامی و قاعدهٔ فلسفی سخن بسیار گفته شده است. ولی آنچه می‌تواند سخن را در این باب کوتاه کند و به هرگونه گفت‌وگو خاتمه بخشد، این است که گفته می‌شود: فلسفه، هراندازه پیراسته و خالص باشد، هنگامی‌که در حوزهٔ حیات مذهبی هویدا می‌گردد، رنگ دین به خود می‌گیرد و بوی آیین منتشر می‌سازد. کسانی که حتی در باب پیدایش علوم، گزینش را عنصر اساسی به‌شمار می‌آورند، مسئلهٔ بی‌طرف‌بودن فلسفه را به‌شدت موردانکار قرار می‌دهند. نمایش حقایق در آن‌گونه

از علوم که با زندگی و رفتار انسان سروکار دارند، لزوماً تأثیر فعال شخصیت آدمی را آشکار می‌سازد. به‌طور مثال در مورد تاریخ گفته می‌شود مجموعهٔ اسناد و آثاری که از زمانهای گذشته به‌جای مانده است، مواد خام علم تاریخ را تشکیل می‌دهد. هنگامی‌که یک مورّخ مواد خام علم تاریخ را به‌دست می‌آورد، اگر بخواهد تنها یک واقعه‌نگار نباشد، ناچار باید دست به گزینش زده و انتخاب خویش را آشکار نماید. در این‌گونه گزینش‌ها است که علم تاریخ از تمام شخصیت مورّخ اثر پذیرفته و خلوص عینیت خویش را از دست می‌دهد. گروهی از این فراتر رفته و این سخن را در مورد علم تجربی نیز که در اصطلاح «دانش ناب» نامیده می‌شود، صادق دانسته‌اند. صحت یا سقم این سخن را می‌توان در جای دیگر مورد بررسی قرار داد. آنچه اکنون در اینجا می‌توان گفت این است که : فلسفه، جهان‌بینی انسان را تشکیل می‌دهد؛ در این جهان‌بینی اگرچه انسان جهان را آن‌چنان که هست می‌بیند، ولی آیا جهان را جز در وجود انسان می‌توان دید؟

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

اول آذرماه ۱۳۶۰

إنّ الأوصاف قبل العلم بها إخبار كما أنّ الإخبار بعد العلم بها أوصاف

مفاد این قاعده تفاوت اساسی میان اوصاف و قضایای خبریه را روشن می‌سازد؛ زیرا اوصاف پیش از آنکه مورد تعلق علم واقع شوند، چیزی جز قضایای خبریه نیستند؛ همان‌گونه که قضایای خبریه پس از آن که مورد تعلق علم واقع شوند، چیزی جز یک سلسله اوصاف نخواهند بود.

به‌این‌ترتیب می‌توان گفت: وصف همواره یک خبر معلوم است. همان‌گونه که می‌توان گفت خبر پیوسته یک وصف نامعلوم است. برای روشن‌شدن این سخن و پی‌بردن به مفاد این قاعده قبل از هرچیز دیگر لازم است ماهیت قضیه ــ که آن را خبر نیز می‌گویند ــ در اینجا مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ آنگاه ماهیت وصف و تفاوت آن با خبر نیز معلوم خواهد شد.

تعریف ماهیت قضیه را در اکثر کتب معتبر اهل منطق به این صورت می‌یابیم: «القضیّة قول یحتمل الصّدق و الکذب.» این جمله بسیار مشهور است، به‌طوری‌که می‌توان گفت رایج‌ترین جمله‌ای است که در باب تعریف قضیه به‌کار برده شده است. عبارت دیگری نیز در برخی کتب منطقی و احیاناً آثار ادبی در این باب آمده است که از حیث معنی و محتوا با عبارت مزبور تفاوت قابل ملاحظه‌ای را نشان نمی‌دهند.

ابن سینا در نجات قضیه را به این صورت تعریف کرده است:

والقضیّة و الخبر، هو کلّ قول، فیه نسبة بین شیئین بحیث یتبعه حکم صدق أو کذب.[1]

همان‌گونه که د. این تعریف مشاهده می‌کنیم، قضیه یا خبر عبارت‌است‌از هر

۱.

جمله‌ای که دارای مسند و مسندٌإلیه و نسبت حکمیه باشد و آن نسبت حکمیه بالذّات قابل صدق و کذب بوده باشد. احتمال صدق و کذب عنصر اساسی را در تعریف خبر تشکیل می‌دهد، تا جایی که باید آن‌را به‌منزلهٔ فصل ممیّز جوهری در این باب به‌حساب آورد.

معنی صدق و کذب

در باب معنی صدق و کذب سخن بسیار گفته شده است؛ ولی آنچه موردقبول و تأیید اهل تحقیق قرار گرفته، چیزی جز این نیست که: «صدق» عبارت است از مطابق‌بودن نسبت قضیه با آنچه در خارج مابه‌ازاء آن خوانده می‌شود. چنان‌که «کذب» عبارت است از عدم مطابقت نسبت قضیه با آنچه در خارج مابه‌ازای آن تلقی می‌گردد.

توجه به این نکته لازم است که ملاک و ضابطهٔ صدق و کذب در همهٔ انواع قضایا به‌طور یک‌سان و یک‌نواخت جاری نیست؛ زیرا طبیعت قضایای خارجیه و هم‌چنین قضایای حقیقیه، با طبیعت قضایای ذهنیه متفاوت است.

«قضیه خارجیه» عبارت‌است از آن قضیه‌ای که حکم همواره روی افراد موجود در خارج متمرکز می‌گردد؛ مانند این‌که مثلاً گفته شود «همهٔ سربازان در جنگ کشته شدند». حکم در این قضیه، که عبارت است از همان کشته‌شدن، مترتب است بر افرادی از سربازان که در جنگ شرکت داشته‌اند و به‌طور عینی در آن صحنهٔ پیکار حضور خود را حفظ کرده‌اند.

«قضیهٔ حقیقیه» عبارت است از قضیه‌ای که اگرچه حکم در آن همواره بر موجودات خارجیه بازمی‌گردد، ولی لازم نیست که همهٔ آن موجودات خارجی بالفعل و به‌طور عینی در صحنه حضور داشته باشند؛ مانند اینکه گفته شود «هر جسمی به‌طور بی‌نهایت قابل‌تقسیم است». چنان‌که مشاهده می‌نماییم، در این قضیه، حکم قابلیت تقسیم، بر جسم در خارج بار شده است؛ ولی خارجی‌بودن جسم در موضوع قضیه حضور عینی و بالفعل‌بودن آن‌را ایجاب نمی‌نماید؛ بلکه اگر اجسامی در هزاران سال آینده و بلکه تا ابد نیز به‌وجود آیند و در صحنهٔ هستی ظاهر شوند، دارای حکم قابلیت تقسیم خواهند بود. این قضیه را از آن‌جهت حقیقیه می‌نامند که حکم همواره روی حقیقت موضوع متمرکز می‌شود؛ اعم از این‌که آن حقیقت هم‌اکنون موجود باشد، یا در آیندهٔ ولو هرچه دور به وقوع پیوندد.

«قضیهٔ ذهنیه» عبارت است از قضیه‌ای که حکم در آن فقط روی افراد در ذهن بار می‌شود، مانند این‌که گفته‌شود: «کلی یا ذاتی است یا عرضی»، یا «کلی ذاتی یا جنس است یا فصل». چنان‌که مشاهده می‌نماییم، در این دو مثال، حکم که در مثال اول همان کلی‌بودن و در مثال دوم کلی ذاتی‌بودن است، روی افراد موضوع در ذهن بار می‌شود. زیرا ذاتی‌بودن یا عرضی‌بودن و نیز معنی جنس و فصل، جایگاهی جز جهان ذهن ندارند. به‌این‌ترتیب عروض محمول بر موضوع، و هم‌چنین اتصاف موضوع به محمول در قضایای ذهنیه فقط در جهان ذهن انجام می‌گیرد؛ و این همان چیزی است که حکمای اسلامی آن‌را «معقول ثانی» به‌اصطلاح منطقی می‌گویند. چون سخن به اینجا رسید، بی‌مناسبت نیست به نوع دیگری از معقول ثانی نیز اشاره شود که حکمای اسلامی آن‌را معقول ثانی به اصطلاح فلسفی می‌نامند.

معقول ثانی به‌اصطلاح فلسفی عبارت‌است از اینکه اگرچه عروض محمول بر موضوع فقط در جهان ذهن انجام می‌شود، ولی اتصاف موضوع به محمول در عالم خارج تحقق می‌یابد، مانند این‌که مثلاً گفته شود «انسان موجودی ممکن‌الوجود است». در این مثال، امکان عارض بر انسان موجود می‌شود. اکنون سخن این است که اگرچه عروض امکان بر انسان فقط در جهان ذهن انجام می‌شود، ولی اتصاف انسان به ممکن‌الوجودبودن چیزی است که در خارج تحقق می‌پذیرد. زیرا اگر چنین نباشد، لازم می‌آید که انسان موجود در خارج ممکن‌الوجود نباشد؛ درحالی‌که به‌طور قطع و ضرورت، انسان موجود در خارج ممکن‌الوجود است. بنابراین معقول ثانی به دو قسم تقسیم می‌شود که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. معقول ثانی به اصطلاح منطقی

۲. معقول ثانی به اصطلاح فلسفی

همان‌طور که ذکر شد، اگر ظرف عروض محمول بر موضوع و اتصاف موضوع به محمول، هردو جهان ذهن باشد، آن‌را معقول ثانی به‌اصطلاح منطقی می‌نامند، و اگر ظرف عروض محمول بر موضوع جهان ذهن باشد، ولی ظرف اتصاف موضوع به محمول، عالم خارج باشد، آن‌را معقول ثانی به اصطلاح فلسفی می‌گویند.

اکنون‌که اقسام سه‌گانهٔ قضیه را در اینجا به‌طور اجمال شناختیم، بهتر است به مسئلهٔ صدق و کذب بازگردیم و ملاک هرکدام از آنها را در باب قضایا بازشناسیم.

ملاک صدق و کذب در قضایا

همان‌گونه که در آغاز این مبحث یادآور شدیم، ملاک صدق در قضیهٔ خارجیه و هم‌چنین در قضیهٔ حقیقیه عبارت‌است از مطابق‌بودن نسبت آن قضایا با آنچه در جهان خارج مابه‌ازای آن نسبت‌ها خوانده می‌شود. مثلاً هنگامی‌که در باب قضیهٔ خارجیه گفته می‌شود: «همهٔ سربازان در جنگ کشته‌شدند»، این قضیه صادق خواهد بود اگر واقعاً همهٔ سربازان در جنگ کشته شده باشند.

هم‌چنین هنگامی‌که در باب قضیهٔ حقیقیه مثلاً گفته می‌شود «هرجسمی به‌طور بی‌نهایت قابل تقسیم است»، این قضیه صادق خواهد بود اگر واقعاً هر جسمی در جهان خارج به‌طور بی‌نهایت قابل‌تقسیم باشد. براساس همین ضابطه هر دو قضیه کاذب خواهند بود اگر نسبت آنها با آنچه در خارج است، مطابق نباشد.

اکنون سخن این است که ملاک راستی و ضابطهٔ صدق در قضایای ذهنیه چیست؟ آنچه به‌طور قطع و یقین می‌توان گفت این است که نسبت حکمیه در این‌گونه قضایا مابه‌ازای خارجی ندارد. بنابراین مطابقت و عدم‌مطابقت نسبت قضیه با خارج، مطلقاً نمی‌تواند مطرح باشد؛ چنان‌که مطابقت و عدم‌مطابقت نسبت قضیهٔ ذهنیه با خود ذهن نیز نمی‌تواند معنی محصّلی دربر داشته باشد. بنابراین، مسئلهٔ صدق و کذب و یافتن ضابطه‌ای برای آنها، در باب قضایای ذهنیه با یک‌نوع پیچیدگی و ابهام مواجه می‌گردد. حکمای اسلامی در مقام رفع این ابهام، ملاک راستین و ضابطهٔ صدق در این‌گونه قضایا را مطابقت نسبت آنها با نفس‌الامر دانسته‌اند.

اکنون سخن این است که آیا نفس‌الامر چه‌معنی دارد و نسبت آن با خارج و ذهن چگونه است؟

«نفس‌الامر» در کتب حکمای اسلامی چندگونه تعریف شده که ذکر همهٔ آنها در اینجا، با وضع این مجموعه که براساس اختصار بنا نهاده شده است، سازگار نیست. بهترین و معروف‌ترین سخن در باب نفس‌الامر این است که گفته شود کلمهٔ «امر» در اینجا اسم ظاهری است که به‌جای ضمیر به‌کار برده شده است. بنابراین استعمال کلمهٔ نفس‌الامر درمورد یک شیء معادل است با این‌که گفته شود: «الشّیء نفسه» و این همان «خودی» یا «ذات» هر شیئی از اشیاء است؛ به‌طوری که اگر این «خودی» یا ذات از شیء سلب گردد، دیگر هرگز آن شیء نخواهد بود. مقصود از «خودی» یا ذات در باب

نفس‌الامر چیزی است که در مقابل وهم یا فرض بی‌اساس ذهن قرار می‌گیرد. بنابراین، هم شامل مرتبهٔ ماهیت می‌شود و هم وجود خارجی و ذهنی را دربر می‌گیرد. مرتبهٔ ماهیت یا مقام ماهوی، مقامی است که هیچ‌چیز جز ماهیت در آنجا صدق نمی‌کند. در مرتبهٔ ماهیت نه وجود صادق است و نه عدم، و این همان چیزی است که آن را جواز ارتفاع نقیضین در مرتبه نامیده‌اند.

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود دایرهٔ شمول واقع یا نفس‌الامر به‌مراتب وسیع‌تر از دایرهٔ شمول وجود خارجی یا ذهنی است؛ زیرا دایرهٔ نفس‌الامر هم شامل وجود خارجی است و هم شامل وجود ذهنی. علاوه‌بر این شامل مرتبهٔ ماهیت نیز می‌شود که در آنجا نه وجود صادق است و نه عدم. به‌طور مثال اگر گفته شود « انسان در مقام ذات و مرتبهٔ ماهیت حیوان است» این یک حکم واقعی و نفس‌الامری است. هم‌چنین اگر گفته شود «انسان در جهان خارج وجود دارد»، این نیز یک حکم واقعی و نفس‌الامری است؛ درحالی‌که بین دو مثال مزبور تفاوتی آشکار موجود است. چون در مثال اول سخن از وجود و عدم به‌میان نیامده، ولی در مثال دوم حکم صریحاً بر وجود خارجی انسان مترتب شده است. دایرهٔ نفس‌الامر مورد سومی را نیز شامل می‌گردد و آن جایی است که حکم فقط بر موجود ذهنی مترتب شود؛ مانند این‌که گفته می‌شود «کلی در ذهن آدمی موجود است».

بنابراین، حکم در مرتبهٔ ماهیت و حکم در وجود خارجی و حکم در وجود ذهنی هرسه از موارد شمول دایرهٔ واقع و نفس‌الامر است؛ ولی اگر حکم نه براساس وجود است و نه در مرتبهٔ ماهیت بلکه صرفاً یک فرض بی‌اساس ذهنی است، آن حکم نفس‌الامری نخواهد بود، مانند این‌که مثلاً گفته شود «انسان جماد است» یا «عنقا موجود است».

باتوجه به آنچه گذشت، نسبت بین نفس‌الامر و وجود خارجی و ذهنی به‌روشنی معلوم می‌گردد. نسبت میان نفس‌الامر و وجود خارجی چیزی جز «عموم و خصوص مطلق» نیست؛ زیرا هر موجود خارجی نفس‌الامری نیز هست، ولی نفس‌الامر لازم نیست در خارج هم موجود باشد؛ مانند همهٔ احکامی که در مرتبهٔ ماهیت صدق می‌کنند و از قید وجود در خارج آزادند. به‌طور مثال هنگامی‌که گفته می‌شود «عدد چهار زوج است»، ذهن سلیم انسان این حکم را تصدیق می‌کند؛ درحالی‌که صدق این حکم

به‌هیچ‌وجه بستگی به وجود خارجی عدد چهار ندارد. اما درمورد نسبت میان نفس‌الامر و وجود ذهنی باید از «عموم و خصوص من‌وجه» سخن به‌میان آورد؛ زیرا نفس‌الامر با وجود ذهنی، همواره دارای یک مادهٔ اجتماع و دو مادهٔ افتراق می‌باشند؛ و هرگاه بین دو شیء یک مادهٔ اجتماع و دو مادهٔ افتراق وجود داشته باشد، نسبت بین آن دو از نسبت‌های چهارگانه چیزی جز عموم و خصوص من‌وجه نخواهد بود.

مادهٔ اجتماع بین نفس‌الامر و ذهنی را قضایای صادقهٔ نفس‌الامریه تشکیل می‌دهند، مانند این‌که گفته شود «عدد چهار زوج است». این قضیه هم در نفس‌الامر صادق است و هم در ذهن؛ ولی مادهٔ افتراق ذهنی از نفس‌الامررا قضایای کاذبه تشکیل می‌دهند. مانند این‌که گفته شود «عدد چهار فرد است». در این مثال حکم فردیت روی عدد چهار اگرچه در ذهن موجود است، ولی هرگز در نفس‌الامر صادق نیست. و بالأخره مادهٔ افتراق نفس‌الامر از ذهنی را باید در قضایایی که درمورد حق تبارک و تعالی صدق می‌کند، جستجو نمود؛ مانند این‌که مثلاً گفته می‌شود «واجب‌الوجود بالذّات واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است». این قضیه اگرچه در نفس‌الامر صادق است، ولی هرگز آن‌چنان‌که در نفس‌الامر است، نمی‌تواند در ذهن موجود باشد؛ زیرا وجود حق تبارک و تعالی خارجیت صرف و عینیت محض است و چیزی که عین خارجیت است، هرگز در جهان ذهن نمی‌گنجد. چنان‌که شاعر شیرین‌سخن گوید: «تو بزرگی و در آیینهٔ کوچک ننمایی». باتوجه به آنچه گذشت، نسبت ذهن و خارج، یا ذهنی و خارجی، نیز به‌روشنی معلوم می‌گردد؛ زیرا نسبت بین ذهنی و خارجی درست همان نسبت بین ذهنی و نفس‌الامری است.

یادآوری یک نکته در اینجا ضروری به‌نظر می‌رسد و آن نکته عبارت است از این‌که بین ذهن و موجود ذهنی هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا موجود ذهنی مرتبه‌ای از مراتب وجود ذهن است؛ همان‌گونه که بین خارج و موجود خارجی هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد؛ زیراچنان‌که در باب وجود ذهنی گذشت، موجود خارجی نیز چیزی نیست جز مرتبه‌ای از مراتب خارج. در باب نفس‌الامر و نفس‌الامری نیز وضع به همین منوال است.

بنابراین، نباید توهّم شود که نسبت میان جهان خارج و موجودات خارجی همانند نسبت میان ظرف با مظروف است، که اگر کسی چنین تصوری داشته باشد، سخت در

اشتباه است؛ زیرا جهان خارج چیزی نیست جز مجموعهٔ موجودات خارجی. بنابراین هر موجود خارجی مرتبه‌ای از مراتب جهان خارج است. در باب ذهن و موجودات ذهنی و هم‌چنین نفس‌الامر و نفس‌الامری نیز چیزی جز این نمی‌توان گفت.

نسبت یا وجود رابط

براساس آنچه تاکنون در اینجا گذشت، معلوم می‌شود ملاک صدق و کذب در قضایای حقیقیه و خارجیه، همانا مطابقت یا عدم‌مطابقت نسبت این قضایا با خارج است. اکنون جای این پرسش باقی می‌ماند که آیا مطابقت نسبت قضیه با خارج چه معنایی را دربر دارد؟ آیا نسبت در قضیه یک امر اعتباری است یا این‌که دارای وجود عینی در خارج است؟

آنچه به‌طور قطع و یقین در این باب می‌توان اظهار کرد، این است که نسبت در قضیه یک موجود عینی در خارج نیست؛ زیرا اگر نسبت در خارج موجود باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا بین این نسبت موجود در خارج و موضوع و محمول قضیه، نسبت دیگری موجود است یا نه؟ اگر پاسخ این پرسش منفی باشد، لازم می‌آید هیچ‌گونه رابطه‌ای بین موضوع و محمول قضیه نباشد و درنتیجه یک خط بطلان بر روی مسئله ربط در جهان موجودات کشیده خواهد شد؛ و در این هنگام است که جهان هستی معنی خود را از دست خواهد داد. ولی اگر پاسخ به پرسش مزبور مثبت باشد، یعنی بین موضوع و محمول و نسبت موجود در خارج نسبت دیگری وجود داشته باشد، بازهم پرسش نخست تکرار می‌شود و این پرسش و پاسخ تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد.

به‌این ترتیب، می‌توان گفت نسبت در قضیه هرگز نمی‌تواند دارای وجود عینی خارجی باشد. شاید این مسئله که نسبت در قضیه وجود خارجی ندارد، ازجمله مسائل بدیهی به‌شمار آید، به همین جهت است که در آثار حکما برای آن اقامهٔ برهان نشده است. گویا حکما این مطلب را به‌وضوح خود باقی گذاشته‌اند. درهرحال اگر در بداهت این مسئله ابهامی وجود داشته باشد، برهانی که اقامه شد، برای اثبات آن کافی خواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد، اگر نسبت قضایا در خارج موجود باشد، مشکل بن‌بست دور یا زنجیرهٔ تسلسل برای همیشه در این باب غیرقابل‌حل باقی خواهد ماند.

اکنون که ثابت شد نسبت وجود خارجی ندارد، این پرسش مطرح می‌گردد که چگونه حکما ملاک صدق قضایا را مطابقت نسبت آنها با خارج دانسته‌اند؟ حکما در مقام پاسخ

به این پرسش گفته‌اند: اگرچه جهان خارج به‌هیچ‌وجه ظرف وجود نسبت نیست، ولی به‌طور قطع و یقین ظرف خود نسبت است؛ به‌عبارت دیگر نسبت، اگرچه در خارج موجود نیست، ولی خود امری خارجی است. خارجی‌بودن نسبت به این معنی نیست که در خارج وجود دارد، بلکه به این معنی است که خارج ظرف خود نسبت است؛ همان‌طور که وقتی گفته می‌شود وجود یک امر خارجی است، معنی این سخن آن نیست که وجود در خارج وجود دارد؛ بلکه معنی آن این است که وجود عین خارج است. به‌عبارت دیگر باید گفت خارج، ظرف خود وجود است نه ظرف وجود برای وجود. عین این تعبیر در باب نسبت نیز صادق است؛ به‌این‌صورت که گفته می‌شود خارج ظرف خود نسبت است نه ظرف وجود نسبت.

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود نسبت خارجی که عبارت است از مفاد هلیات مرکبه یا مفاد کان ناقصه چیزی نیست جز نوعی از وجود که آن را «وجود رابط» می‌خوانند. همان‌گونه که امر متحقق در هلیات بسیطه یا مفاد کان تامه را «وجود نفسی» می‌نامند.

«وجود رابط» عبارت است از نوعی از وجود که همواره در غیر است و هیچ‌گاه در خود نیست؛ مانند معانی حرفیه که پیوسته در غیر معنی می‌یابند. به‌طوری‌که اگر معانی اسمیه یا فعلیه در عالم موجود نباشند، معانی حرفیه هرگز به جهان معانی راه نمی‌یابند. به‌همین جهت است که حروف در ترکیب جمله نه مسند واقع می‌شوند و نه مسندٌ الیه؛ بلکه همواره در نقش رابط ظاهر می‌شوند و کار نسبت یا اسناد را برعهده می‌گیرند. درهرحال وجود رابط نوعی از وجود است که همواره «فی غیره» بر آن اطلاق می‌شود؛ به‌طوری که هیچ‌گونه استقلال و نفسیت درمورد آن نمی‌توان تصویر کرد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت وجود رابط، وجودی است که نه «فی‌نفسه» است و نه «لنفسه» و نه «بنفسه»؛ ولی با این همه، وجودی است واقعی و نفس‌الامری که ریشه در خارج دارد و همان‌گونه که ذکر شد خارج، ظرف خود نسبت یا رابط است نه ظرف وجود آن. حاج ملّاهادی سبزواری رحمة‌الله علیه در «حاشیة منه» این مطلب را در نهایت اختصار به این صورت ذکر کرده است:

... مطابقة نسبتها لما فی‌الخارج أی النّسبة فی‌الخارج بأن یکون الخارج ظرفاً

لنفسها لالوجودها کما مرّ إذ لا وجود للنّسبته و قد ثبت إعتباريّتها[1].

این مسئله، به همین کیفیت که در اینجا مورد بحث قرار گرفت، در بسیاری از کتب فلسفی و منطقی مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. در باب اسناد خبری از کتاب مطول، که در علوم معانی و بیان و بدیع به‌رشتهٔ تحریر درآمده، به‌مناسبت معنی صدق و کذب در قضایا این مسئله مورد بحث و دقت‌نظر واقع شده است.

عین عبارت کتاب مطوّل در این باب به این صورت است:

و لایقدح فی ذلک أنّ النّسبة من الأمور الإعتبارية دون الخارجيّة للفرق الظّاهر بین قولنا القیام حاصل لزید فی الخارج و حصول‌القیام له امر متحقق موجود فی‌الخارج.

در مقام توضیح و شرح این عبارت، می‌رسیدشریف در حاشیه به تفصیل وارد این مبحث شده و در این باب داد سخن داده است. چون سید رحمه الله دراین‌مورد دقت فراوان از خود نشان داده است، ذکر عین عبارت وی در اینجا خالی از فایده نخواهد بود:

قال للفرق الظّاهر بین قولنا القیام حاصل لزید فی‌الخارج و حصول‌القیام له أمر متحقّق موجود فی‌الخارج، أقول لاخفاء إنّک اذا قلت زید موجود فی‌الخارج قولاً مطابقاً للواقع کان قولک فی‌الخارج ظرفاً لوجود زید لا لزید نفسه و لإرتیاب أیضاً أنّ الموجود الخارجی هو زید لاوجوده فظهر أنّ الموجود الخارجی ما کان الخارج ظرفاً لوجوده کزید لاظرفاً لنفسه کوجوده و ان صدق قولنا زید موجود فی‌الخارج لایستلزم صدق قولنا وجود زید موجود فی‌الخارج. فهکذا نقول الخارج فی قولک القیام حاصل لزید فی‌الخارج ظرف لحصول القیام لزید و وجوده له و لاشکّ أنّ وجود شیء لغیره فرع وجوده فی نفسه فیکون القیام أمراً موجوداً فیه فی‌الخارج و موجوداً لزید و أمّا حصول القیام له فلیس موجوداً خارجیاً لأن الخارج ظرف لنفس الحصول لا لتحققه و وجوده فالفرق ان الخارج فی‌القول الأوّل ظرف للحصول نفسه و لا یستلزم ذلک وجوده فیه و فی‌الثّانی ظرف لوجود الحصول و تحققه و هذا معنی کونه موجوداً خارجیاً و نحن اذا قلنا نسبة خارجیة اردنا بها ما کان الخارج ظرفاً لنفسها، کالوجود الخارجی لا ما کان الخارج ظرفاً لتحقّقها و حصولها کالموجود الخارجی، و قدعرفت أنّ صدق الأوّل لایستلزم صدق‌الثّانی.[2]

---

۱. شرح منظومه. ص ۴۹. حاشیة منه.

۲. محقق تفتازانی. المطوّل. با حاشیهٔ میرسیدشریف. ص ۳۹.

براساس آنچه تاکنون ذکر شد، می‌توان گفت نسبت، اگرچه در خارج به یک وجود خارجی موجود نیست، ولی خود نوعی از خارجیت است که آن را «وجود رابط» می‌نامند. به دیگر سخن می‌توان گفت نسبت نوعی از هستی است که همواره در غیر است. به‌طوری که هیچ‌گونه استقلالی برای آن متصور نیست.

بنابراین، نباید تصور شود که نسبت فقط یک کیفیت ذهنی است که هیچ جایگاهی جز موطن ذهن و اندیشه ندارد که اگر کسی از چنین اندیشه‌ای پیروی کند، خود را در دام خطرناک سفسطه یا شکاکیت گرفتار خواهد کرد.

پس از ذکر این مقدمات و رسیدن به این نتیجه که نسبت خود نوعی وجود یا خارجیت است، اعتبار و اهمیت سخن حکما در باب معنی صدق و کذب در قضایا به‌روشنی معلوم می‌گردد. زیراچنان‌که گذشت، ملاک صدق و کذب در قضایای حقیقیه و خارجیه، مطابقت یا عدم‌مطابقت نسبت آن قضایا با خارج است. به این ترتیب سؤالی که در آغاز این مبحث دربارهٔ ملاک صدق و کذب از دیدگاه حکما مطرح شده بود، پاسخ داده می‌شود.

در باب معنی نسبت یا وجود رابط سخن بسیار گفته شده است. حاج ملّاهادی سبزواری فصلی از کتاب خود را به این مبحث اختصاص داده؛ و آقاعلی مدرس زنوزی رساله‌ای مستقل در این باب به‌رشتهٔ تحریر درآورده است.

عقیدهٔ نظّام در باب صدق و کذب

اقوال و عقاید دیگری نیز در این باب مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته که هیچ‌گونه ارزش عقلی و فلسفی ندارد؛ و هرچند دلیلی برای مطرح‌ساختن آنها در اینجا در دست نیست؛ درعین‌حال بی‌مناسبت نیست به برخی از آن اقوال در اینجا، ولو هرچه مختصر اشاره‌ای شود تا نمونه‌ای برای سایر عقاید در این باب باشد.

نظّام و پیروانش بر این عقیده‌اند که ملاک صدق و کذب در باب قضایا، مطابقت یا عدم‌مطابقت خبر است با اعتقاد گویندهٔ خبر؛ یعنی اگر گویندهٔ یک قضیه به مفاد و محتوای آن اعتقاد داشته باشد، آن قضیه صادق است، اگرچه برخلاف واقع و نفس‌الامر باشد؛ ولی اگر گوینده به محتوای آن اعتقاد نداشته باشد، آن قضیه کاذب است، اگرچه با واقع و نفس‌الامر مطابق باشد. به‌طور مثال اگر شخصی درمیان گروهی بگوید «کرهٔ زمین گرد است» ولی به این سخن اعتقاد نداشته باشد، آن قضیه کاذب خواهد بود؛ ولی اگر

شخصی بگوید «کرهٔ زمین مسطّح است»؛ درحالی‌که به محتوای آن معتقد باشد، آن قضیه صادق خواهد بود. نظّام برای اثبات این عقیده در باب صدق و کذب به این آیهٔ شریفه از قرآن استدلال کرده است:

إذا جاءک المنافقون قالوا نشهد إنّک لرسول اللّه و اللّه یعلم إنّک لرسوله و اللّه یشهد إنّ المنافقین لکاذبون.

ای پیغمبر هرگاه منافقین پیش تو آیند خواهند گفت ما به رسالت تو گواهی خواهیم داد خدا نیز می‌داند که تو فرستادهٔ او هستی و خدا گواهی می‌دهد که گروه منافقین همواره دروغ‌گویانند.

وجه استدلال نظّام به‌این ترتیب است که می‌گوید: گروه منافقین اگرچه به رسالت پیغمبر گواهی می‌دادند، ولی چون به این گواهی اعتقاد باطنی نداشتند، خداوند می‌گوید این گروه دروغگو هستند؛ درعین این‌که گواهی آنها به رسالت پیغمبر (ص) با واقع و نفس‌الامر مطابقت کامل دارد. اندکی دقت در مفاد این آیهٔ شریفه، استدلال نظّام و پیروانش را باطل و بی‌اساس می‌سازد؛ زیرا معنی آیهٔ شریفه این است که خداوند می‌داند و شهادت می‌دهد که این گروه در اظهار ادعای خودشان دروغ می‌گویند؛ یعنی آنچه می‌گویند یک ادعای کاذب است و در اظهار این ادعا هیچ‌گونه صداقت ندارند. بنابراین کذب این گروه در اظهار ادعا است نه در مدعا؛ و بین این دو مسئله، یعنی ادعا و مدعا، تفاوت بسیار است.

نظر جاحظ

جاحظ در این باب راه احتیاط را طی کرده و برای این‌که از قافله عقب نماند، قول نظّام و نظر حکما را درهم آمیخته و گفته است ملاک صدق در قضایا عبارت است از این‌که قضیه هم با اعتقاد متکلم مطابقت داشته باشد و هم با واقع و نفس‌الامر، کما این‌که ملاک کذب عبارت است از این‌که قضیه هم با اعتقاد متکلم مطابقت نداشته باشد و هم با واقع و نفس‌الامر. براساس این عقیده، جاحظ ناچار شده بین صدق و کذب واسطه قائل شود. چون قضیه در بسیاری موارد ممکن است با نفس‌الامر مطابق باشد، ولی با اعتقاد متکلم مطابقت نداشته باشد. چنان‌که در بسیاری موارد ممکن است قضیه با اعتقاد متکلم مطابقت داشته باشد؛ ولی با واقع و نفس‌الامر مطابق نباشد. جاحظ می‌گوید: قضیه در این‌گونه موارد نه صادق است و نه کاذب.

براساس عقیدهٔ حکما در این‌باب همان‌گونه که واسطهٔ بین وجود و عدم، یا حقیقت و خطا، غیرمنطقی و نامعقول است، قول به وجود واسطه بین صدق و کذب نیز بی‌معنی و غیرمعقول است؛ زیرا نسبت قضیه یا با واقع و نفس‌الامر مطابق است یا نه؛ به‌این‌ترتیب هیچ‌گونه واسطه‌ای بین مطابقت با واقع و عدم مطابقت با آن قابل تصور نیست.

اکنون که معنی صدق و کذب، درحدودی که این مختصر مجال آن را دارد، معلوم شد، بی‌مناسبت نیست به آغاز این مبحث بازگردیم و درباب معنی خبر و تفاوت اساسی آن با وصف، سخن خود را دنبال کنیم.

در آغاز این مبحث یادآور شدیم که احتمال صدق و کذب به‌منزلهٔ فصل ممیّز جوهری در تعریف خبر است، به‌این‌ترتیب که اگر احتمال صدق و کذب در جایی مطرح نباشد، به‌هیچ‌وجه معنی خبر تحقق پیدا نخواهد کرد. بنابراین، امور انشائی؛ مانند امر و نهی و تمنی و ترجی و ... هم‌چنین مرکبات ناقص، از دایرهٔ شمول مفهوم خبر خارج خواهند بود. دلیل این امردرمورد امور انشائی بسیار روشن است. زیرا امور انشائی همواره درمورد ایجاد یا ابداع چیزی به‌کار برده می‌شوند؛ به‌همین جهت مابه‌ازای خارجی ندارند تا مسئلهٔ مطابقت و عدم‌مطابقت با آن مطرح گردد؛ و احتمال صدق و کذب پدید آید. اما درمورد مرکبات ناقص، مانند وصف یا اضافه، اگرچه از دیدگاه جمهور متفکرین احتمال صدق و کذب وجود ندارد، ولی همواره جای این سؤال باقی می‌ماند که آیا تفاوت میان وصف و خبر درکجاست؟ پاسخ این پرسش، مسئله‌ای است که در همین قاعده مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. چنان‌که در آغاز این مبحث یادآور شدیم، تفاوت اساسی بین وصف و خبر در این است که وصف همواره یک خبر معلوم است. کما این‌که خبر، پیوسته یک وصف نامعلوم است.

به‌این ترتیب می‌توان گفت آنچه موجب پیدایش دو ماهیت وصف و خبر می‌شود، همانا علم یا عدم‌علم به نسبت است؛ یعنی نسبت معلوم، وصف را تشکیل می‌دهد؛ همان‌گونه که نسبت نامعلوم خبر را باعث می‌گردد.

پرسش اول

اکنون‌که باتوجه به قاعدهٔ موردبحث، تفاوت اساسی بین وصف و خبر معلوم شد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا معلوم‌بودن یا معلوم‌نبودن شیء، و به‌دیگر سخن دانستن یا ندانستن چیزی می‌تواند موجب تفاوت در ماهیت آن شیء گردد؟ پاسخ این پرسش

به‌طور قطع و یقین، منفی است؛ زیرا واقعیت هر شیء، علی ما هو علیه، وابسته به دانستن آن نیست.

هرچیزی در عالم واقع و نفس‌الامر همان است که هست؛ اعم از این‌که مورد تعلق علم واقع شود یا این‌که به هر جهت از دایرهٔ تعلق علم بیرون بماند. به‌طور مثال اگر آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن ترکیب یافته است؛ آگاهی و عدم‌آگاهی انسان نسبت به این واقعیت عینی موجب تفاوت در ماهیت عینی آن نمی‌گردد؛ هم‌چنین دانستن یا ندانستن موجب تفاوت و تمییز در ماهیت احکام نمی‌گردد؛ یعنی اگر برای هر فردی از افراد انسان احکامی در واقع و نفس‌الامر مقرر گشته است، عالم‌بودن یا جاهل‌بودن وی موجب تفاوت ماهوی آن احکام نمی‌شود. براساس همین واقعیت است که فقهای اسلامی گفته‌اند: «إنّ للّه أحکاماً یشترک فیه‌العالم و الجاهل» ؛ یعنی خداوند درمورد مردم احکامی دارد که عالم و جاهل نسبت به آنها یکسانند و علم یا جهل اشخاص موجب هیچ‌گونه تفاوتی در آنها نمی‌گردد.

اشکال

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، در باب تفاوت بین وصف و خبر با یک اشکال چشم‌گیر روبرو خواهیم شد و آن عبارت از این که اگر معلوم‌بودن یا معلوم‌نبودن موجب تفاوت در ماهیت اشیاء نمی‌گردد، چگونه می‌توان ادعا کرد تفاوت ماهوی بین وصف و خبر به حکم قاعدهٔ «إنّ الأوصاف قبل العلم بها إخبار کما أنّ‌الإخبار بعدالعلم بها أوصاف» چیزی جز معلوم‌بودن یا معلوم‌نبودن نسبت نیست؟ اگر برای رهایی از این اشکال گفته شود، تفاوت بین وصف و خبر در اموری است غیر آنچه در این قاعده آمده است و آن امور عبارت است از:

۱. خبر جمله‌ای است تمام که چون گوینده سکوت نماید، مخاطب را در آنجا هیچ‌گونه انتظاری نباشد؛ درحالی‌که وصف هرگز دارای چنین خصلتی نیست و مخاطب را پس‌از استماع آن، هم‌چنان انتظار باقی است.

۲. در خبر همواره احتمال صدق و کذب وجود دارد، درحالی‌که وصف از این خصلت برخوردار نیست.

در پاسخ گفته خواهد شد اگرچه بین وصف و خبر این دو تفاوت اساسی وجود دارد، ولی منشأ این دو تفاوت چیزی نیست جز آنچه در باب قاعده آمده است؛ یعنی معلوم‌بودن یا معلوم‌نبودن نسبت، موجب پیدایش این دو تفاوت بین وصف و خبر شده است.

پاسخ

اکنون برای پاسخ به این اشکال که در باب قاعدهٔ «إنّ الأوصاف قبل‌العلم بها اخبار کما أنّ‌الأخبار بعدالعلم بها أوصاف» مطرح شد، توجه به یک نکتهٔ بسیار اساسی لازم به‌نظر می‌رسد و آن عبارت از این است که اگرچه حالت علم یا جهل هرگز موجب تفاوت در ماهیت اشیاء نمی‌گردد، ولی فرق است بین جایی که علم به نسبت جزء ماهیت شیء است، و آن‌گونه مواردی که علم به‌نسبت جزء ماهیت باشد؛ طبعاً دانستن یا ندانستن درمورد یک شیء می‌تواند موجب تفاوت در ماهیت آن شیء شود؛ ولی درمواردی که علم به نسبت جزء ماهیت نیست، قهراً حالت علم یا جهل، نسبت به اشیاء هرگز موجب تفاوت در ماهیات آنها نخواهد شد.

اکنون اگر این سخن درست باشد که علم به نسبت در برخی موارد می‌تواند جزء ماهیت شیء قرار گیرد، باید گفت مسئلهٔ وصف خود از این‌گونه موارد است و به‌این ترتیب چون علم به‌نسبت در باب وصف جزء ماهیت و در باب خبر خارج از ماهیت قرار گرفته است، تفاوت ماهوی بین وصف و خبر را به معلوم‌بودن نسبت یا معلوم‌نبودن آن مربوط دانسته‌اند. یکی از محققین به این مسئله توجه کرده و در حواشی پرپیچ‌وخم کتاب مطوّل محقق تفتازانی سخن خود را به‌این‌صورت تقریر نموده است:

> ... حاصله إنّ‌العلم بالنّسبة أمر داخل فی ماهیة النّسبة التّقییدیّة بحسب الوضع خارج عن الخبریّة. فعدم إحتمالها لیس لاعتبار أمر خارج عن ماهیاتها الوصفیّة بخلاف‌الإخبار البدیهیّة فإنّ النّسبة التّقییدیّة من حیث هی‌هی، أی من حیث مفهوماتها الوصفیّة و ماهیّتها لاتحتملها، و الخبریّة من حیث هی‌هی تحتملها لخروج المانع المذکور، أعنی المعلومیّة عن ماهیاتها بحسب الوضع.[1]

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، این مسئله نیز به‌روشنی معلوم می‌شود که احتمال صدق و کذب در باب تعریف خبر یک امر ذاتی است. به‌طوری‌که عالم‌بودن به صدق قضیه از راه‌های گونه‌گون مانند شنیدن خبر از معصوم(ع) یا همراه‌بودن آن به هرنوع از قرائن صدق دیگر منافات با ذاتی‌بودن احتمال صدق و کذب ندارد؛ همان‌گونه که عالم‌بودن به کذب قضیه نیز، به طرق مختلف، منافی ذاتی‌بودن احتمال صدق و کذب در این باب نخواهد بود. زیرا همان‌گونه که یادآور شدیم، علم به نسبت در باب خبر داخل

---

۱. همان. ص ۴۰.

ماهیت آن نیست؛ بلکه همواره خارج از ماهیت و عارض بر آن است. حاج ملّاهادی سبزواری این مطلب را ضمن یک بیت در منظومه‌اش به‌این‌صورت آورده است:

إنّ القضيّة لقول محتمل   للصّدق و الكذب و طارما اخل[1]

مقصود وی از جملهٔ «و طار ما اخل» همان عالم‌بودن به صدق یا کذب قضیه از راههای گونه‌گون خارجی است که نسبت به ماهیت قضیه اموری عارضی محسوب می‌شود.

اگر احتمال صدق و کذب، در باب خبر یک امر ذاتی شناخته شده است، در باب وصف عدم‌احتمال صدق و کذب را باید یک امر ذاتی به‌حساب آورد؛ زیرا چنان‌که گفته شد، علم به نسبت در باب وصف، داخل ماهیت است و چیزی که علم جزء ذات و داخل ماهیت آن باشد، به هیچ‌وجه با احتمال نمی‌تواند سازگار باشد. در اینجاست که حتی جهل مخاطب به نسبت در برخی موارد نمی‌تواند به خصلت ذاتی وصف که همان عدم احتمال صدق و کذب است، لطمه‌ای وارد سازد.

پرسش دوم

آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، نمونه‌ای است از آنچه با اتکاء به مفاد قاعدهٔ موردبحث می‌توان در باب تفاوت میان وصف و خبر موردبررسی قرار داد. ولی هنوز این پرسش نیازمند پاسخ است که آیا علم به شیء می‌تواند جزء ماهیت آن شیء باشد یا علم به شیء همیشه خارج از ماهیت شیء است؟

از دیدگاه حکمای اسلامی، علم به شیء چیزی نیست جز حضور ماهیت معلوم نزد عالم؛ و حضور ماهیت معلوم نزد عالم اگرچه به حمل شایع مستلزم نوعی اتحاد است، ولی این‌گونه اتحاد هرگز به‌معنی اتحاد در ماهیت نیست. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت فرق است بین «اتحاد مع‌الماهية» و «اتحاد فی‌الماهية». اتحاد علم با معلوم را در نظر محققین می‌توان از نوع قسم اول به‌شمار آورد و به‌این ترتیب قسم دوم، «اتحاد فی‌الماهية» که همان داخل‌بودن علم در ماهیت شیء است، بدون پایگاه منطقی باقی می‌ماند؛ و در این هنگام اساس تفاوت بین وصف و خبر ـ مطابق آنچه از مفاد قاعده استنباط می‌شود خدشه‌دار می‌گردد. به‌همین‌جهت برخی احتمال صدق و کذب را در

---

۱. شرح منظومه. بخش منطق. ص ۴۵.

هرگونه نسبت صحیح دانسته و بر این عقیده‌اند که حتی مرکبات ناقص مانند وصف و اضافه نیز از آن برکنار نخواهند بود.

این مطلب را محقق تفتازانی در کتاب خود به‌این‌صورت آورده است:

و اعلم أنّ المشهور فیما بین‌القوم إنّ احتمال الصّدق و الکذب من خواص الخبر لایجری فی غیره من المرکبات مثل «الغلام الذی لزید» و «یا زید الفاضل» و نحو ذلک ممّا یشتمل علی نسبة و ذکر بعضهم إنّه لافرق بین‌النّسبة فی‌المرکّب الإخباری و غیره إلّا بأنّه إن عبّر عنها بکلام تامّ یسمّی خبراً و تصدیقاً کقولنا «زید إنسان أو فرس» و إلّا یسمّی مرکّباً تقییدیّاً و تصوراً کما فی قولنا «یا زید الإنسان او الفرس» و أیامّا کان فالمرکّب إمّا مطابق فیکون صادقاً أو غیرمطابق فیکون کاذباً فیازید الإنسان، صادق و «یا زید الفرس» کاذب و «یا زید الفاضل» محتمل...[1]

همان‌گونه که در این قول مشاهده می‌کنیم، مطابق قول غیرمشهور، احتمال صدق و کذب خصلت ذاتی خبر به‌حساب نیامده و درنتیجه به باب مرکبات ناقص مانند وصف و اضافه نیز سرایت داده شده است. ولی آنچه می‌تواند این قول را همانسان که از شهرت برخوردار نیست، از اعتبار نیز بی‌بهره سازد، این مسئله است که مرکبات ناقص مانند وصف و اضافه در زمرهٔ تصورات به‌شمار آمده‌اند و احتمال صدق و کذب در باب تصورات سخنی است که می‌توان گفت دارای اعتبار عقلی نیست. بنابراین بازهم این نتیجه به‌دست می‌آید که احتمال صدق و کذب خاصیت ذاتی خبر است؛ و چیزی که دارای خصلت ذاتی احتمال است، هرگز نمی‌تواند در حدّ ذات معلوم باشد. زیرا علم با احتمال سازگار نیست. به‌این‌ترتیب سرانجام بازمی‌گردیم به مفاد قاعدهٔ مورد بحث مبنی بر این‌که تفاوت بین وصف و خبر چیزی جز معلوم‌بودن وصف و نامعلوم‌بودن خبر در حدّ ذات نیست.

یادآوری یک مسئله در اینجا ضروری به‌نظر می‌رسد و آن عبارت از این است که نه‌تنها مرکبات ناقص، مانند وصف و اضافه، در زمرهٔ تصورات به‌شمار آمده‌اند، بلکه مرکبات تام غیرخبری، مانند همهٔ امور انشائی و حتی مرکبات تام خبری که مشکوک باقی مانده و هنوز به مرحلهٔ جزم و یقین نرسیده‌اند، نیز در زمرهٔ تصورات به‌شمار آمده‌اند. بنابراین، باب تصورات از جهت گونه‌گون بودن موارد، بسیار گسترده‌تر از باب

---

۱. المطوّل. ص ۴۲.

تصدیقات است. سخن کسانی که بسیط‌بودن تصدیق را انکار کرده و معتقدند تصدیق از تصورات سه‌گانه یا چهارگانه ترکیب می‌شود، تأکیدی بیش‌تر بر این مطلب است؛ زیرا عناصر، یا اجزای تشکیل‌دهندهٔ یک مرکب، همواره از جهت تعدد موارد گونه‌گون‌تر از خود مرکب می‌باشند. موارد گونه‌گون باب تصورات در سخن حکیم بزرگ اسلامی میرسید شریف جرجانی به‌این صورت است:

«قوله» العلم إمّا تصور فقط. «أقول» هذا التّصور قد یکون تصوراً واحداً کتصوّر الإنسان و قدیکون متعدّداً بلانسبة کتصوّر الإنسان و الکاتب و مع نسبة أیضاً إما تقییدیّة کالحیوان الناطق و غلام زید و إما تامّة غیر خبریّة کقولک إضرب؛ و إما خبریّة یشک فیها فإنّ کلّ ذلک من التّصوّرات لخلوّها عن‌الحکم و إما أجزاء الشّرطیّة فلیس فیها حکم أیضاً إلّا فرضاً فإدراکها لیس تصدیقاً بالفعل بل بالقوّة القریبة کما سیجیء.[1]

ازنظر او هرگونه اندیشه‌ای که بدون حکم باشد، «تصور» خوانده می‌شود تاجایی‌که اجزای قضایای شرطیه که هرکدام از آنها خود یک قضیهٔ حملیه را تشکیل می‌دهند، چون بدون حکم باقی می‌مانند، در زمرهٔ تصورات به‌شمار می‌آیند.

تصور و تصدیق

اکنون که معلوم شد وصف و به‌طور کلی مرکبات ناقص، در زمرهٔ تصورات به‌شمار آمده‌اند، بی‌مناسبت نیست که مسئلهٔ تصور و تصدیق و ضابطهٔ تقسیم علم به این دو بخش را در اینجا مورد بررسی قرار دهیم.

در کتب حکما و ارباب منطق، مکرر این عبارت دیده می‌شود: «علم یا تصور است یا تصدیق». مقصود این بزرگان از کلمه «علم» در اینجا چیزی جز مطلق اندیشه نیست؛ به‌طوری که هرگونه معنی دیگری از کلمهٔ علم در این‌مورد می‌تواند باب تصور و تصدیق را با یک سلسله مشکلات مواجه سازد. دلیل قاطع بر این مدعا که مقصود حکما و ارباب منطق از کلمهٔ علم در این باب چیزی جز مطلق اندیشه نیست، این است که این بزرگان در باب تعریف علم گفته‌اند: «العلم هو الصّورة الحاصلة من الشیء عند العقل» در این مطلب نیز جای هیچ‌گونه تردید نیست که صورت حاصله نزد عقل نمی‌تواند چیز دیگری جز مطلق اندیشه بوده باشد. بنابراین، مقسم در اینجا مطلق اندیشه است و معنی سخن این

---

۱. حاشیه بر شرح مطالع. بدون صفحه‌شماری.

جماعت این است که هرگونه اندیشه در انسان یا تصور است یا تصدیق. این تقسیم به همین‌صورت که ذکر شد، درمیان اهل معقول مشهور و رایج است.

ازطرف دیگر گروهی این تقسیم را مورد اعتراض قرار داده و می‌گویند: در این تقسیم روبروشدن با یکی از دو اشکال، اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا اگر معنی تصدیق عبارت باشد از تصوری که زیر پوشش حکم قرارگرفته، لازم می‌آید که قسم شیء، قسیم آن واقع شود و این بدان‌جهت است که نفس حکم اگرچه همواره در مقابل تصور و قسیم اندیشه است، ولی در این تقسیم نوعی از مطلق اندیشه به‌شمار آمده است. محققین حکما برای رهایی از این اشکال و اشکال‌های دیگری در این باب، چاره‌ای اندیشیده و گفته‌اند اندیشهٔ انسان همیشه دوگونه است که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. ادراک ساده یا اندیشهٔ ناب که زیرپوشش هیچ‌گونه حکمی از احکام قرار نگرفته باشد.

۲. نوعی ادراک یا گونه‌ای اندیشه که پیوسته همراه حکم است و به هیچ وجه از آن جدا نمی‌گردد. این حکم می‌تواند به نفی چیزی باشد یا به اثبات آن.

نوع اول را «تصور» و نوع دوم را «تصدیق» نام گذارده‌اند. براساس این تقسیم، اشکال گذشته دیگر وارد نخواهد بود؛ زیرا هنگامی‌که گفته می‌شود تصدیق نوعی ادراک است که پیوسته همراه حکم به سلب یا ایجاب است، اگرچه از دایرهٔ گستردهٔ مطلق اندیشه بیرون نیست، ولی هرگز قسمی از اقسام ادراک ساده نیست؛ بلکه همواره در مقابل دو قسیم آن قرار دارد. بنابراین، اشکال قسم شیء قسیم آن‌شدن و یا قسیم شیء قسم آن بودن از میان برداشته می‌شود. و این بدان‌جهت است که بین مطلق اندیشه، که در اینجا مقسم تصور و تصدیق است، و اندیشهٔ مطلق که به‌معنی خالی از هرنوع حکم‌بودن است، تفاوت وجود دارد.

به‌عبارت دیگر می‌توان برخی اعتبارات ماهیت را که همان «بشرط لا و بشرط شیء»بودن است، در اینجا نیز جاری دانست و گفت: ادراک «بشرط لا» یعنی بدون حکم، تصوّر است و ادراک «بشرط شیء» یعنی پیوسته همراه با حکم، تصدیق است و مقسم این دو قسم همان ادراک «لابشرط» است که آن‌را مطلق اندیشه خوانده‌اند. ناگفته نماند که بین اقسام در اینجا و اعتبارات سه‌گانه در باب ماهیت یک تفاوت وجود دارد و آن تفاوت عبارت است از این که در باب ماهیت غیر از اعتبار بشرط لا و بشرط

شیءبودن، که آنها را به ترتیب مجرده و مخلوطه نیز می‌نامند، اعتبار دیگری لحاظ می‌گردد که آن‌را لا بشرط قسمی یا ماهیت مطلقه می‌خوانند؛ و این همان معنی «امکان ذاتی» است که در باب ماهیات مطرح می‌شود؛ ولی در باب تقسیم اندیشه به دو قسم تصور و تصدیق اعتبار لا بشرط قسمی مطرح نمی‌گردد؛ بلکه اعتبار لابشرط فقط درمورد مقسم مطرح است که چیزی جز همان مطلق اندیشه نمی‌باشد.

بخشی از عین عبارت قطب‌الدّین رازی در این باب چنین است:

و اعلم المشهور فیما بین‌القوم إنّ‌العلم إمّا تصوّر و إمّا تصدیق و المصنّف عدل عنه إلی‌التصوّر السّاذج و التّصدیق، و سبب العدول عنه ورود الإعتراض علی التقسیم المشهور من وجهین: الأوّل إنّ التّقسیم فاسد لأنّ أحدالأمرین لازم و هو إمّا أن یکون قسم الشّیء قسیماً له أو یکون قسیم الشّیء قسماً منه؛ و ذلک لأنّ التّصدیق إن کان عبارة عن‌التّصوّر مع الحکم و التّصور مع‌الحکم قسم من التّصور، و قد جعل فی‌التّقسیم قسیماً له فیکون قسم الشّیء قسیماً له و هو الأمر الأوّل. و إن کان عبارة عن‌الحکم و الحکم قسیم التّصوّر، و قد جعله فی‌التّقسیم قسماً من العلم الّذی هو نفس التّصوّر فیکون قسیم الشّیء قسماً منه و هو الأمر الثّانی. و هذا الإعتراض إنّما یرد لو قسّم العلم إلی مطلق التّصوّر و التّصدیق کما هو المشهور؛ و إمّا إذا قسّم العلم إلی التّصوّر السّاذج و إلی التّصدیق کما فعله المصنّف، فلا ورود له لأنّا نختار حینئذ ان التصدیق عبارة عن‌التصور مع الحکم. فقوله التصور مع‌الحکم قسم من التصّور، قلنا أردتم به إنّه قسم من التصور السّاذج المقابل للتّصدیق، فظاهره إنّه لیس کذلک، و إن أردتم به إنّه قسم من مطلق التصور فمسلّم، لکن قسیم التّصدیق لیس مطلق التّصوّر بل التصور السّاذج فلایلزم أن یکون قسم‌الشّیء قسیماً له ...[1]

تصدیق مرکب است یا بسیط؟

گروهی از متفکرین و من جمله امام فخر رازی تصدیق را مرکب دانسته و برخلاف آنها، جمهور حکما بسیط‌بودن تصدیق را تأکید کرده‌اند. منشأ اختلاف در این باب، این است که آیا تصدیق عبارت از مجموع تصورات است یا چیزی نیست جز نفس حکم به وقوع یا لاوقوع.

کسانی که تصدیق را مرکب می‌دانند، به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروهی می‌گویند

---

۱. شرح شمسیه، ص ۸ ـ ۷.

مجموع تصورات چهارگانهٔ زیر، تصدیق را تشکیل می‌دهند:
۱. تصور محکومٌ علیه
۲. تصور محکومٌ به
۳. تصور نسبت حکمیه
۴. تصوری که خود عبارت است از حکم به وقوع یا لاوقوع.

تفاوت میان نسبت حکمیه و حکم به وقوع یا لاوقوع که همان تفاوت بین تصور سوم و چهارم است ـ به این ترتیب است که گاهی نسبت حکمیه بین موضوع و محمول به توهم یا تصور می‌آید؛ ولی به‌علت تردید به مرحلهٔ جزم که همان حکم به وقوع یا لاوقوع است، نمی‌رسد. در این مرحله بدون تردید بین موضوع ومحمول نسبتی متحقق است؛ زیرا بدون تحقق نسبت، تحقق شک و تردید امکان‌پذیر نیست، ولی درعین‌حال هنوز مرحلهٔ چهارم که همان مرحلهٔ جزم و حکم به وقوع یا لاوقوع است، تحقق پیدا نکرده است. بنابراین وجود تفاوت بین نسبت حکمیه و حکم به وقوع یا لاوقوع نباید مورد انکار واقع شود.

گروهی دیگر به پیروی از امام فخر رازی می‌گویند: مجموع تصورات سه‌گانه ـ محکومٌ علیه، محکومٌ به، نسبت حکمیه ـ به‌انضمام نفس حکم به‌وقوع یا لاوقوع که خود از سنخ تصورات نیست، تصدیق را تشکیل می‌دهند. پس تفاوت بین این گروه و گروه نخست در این است که این گروه جزء چهارم تصدیق را از سنخ تصورات نمی‌دانند و الا در اصل مرکب‌بودن تصدیق بین آنان اختلافی دیده نمی‌شود.

برخلاف این دو گروه، جمهور حکما بر این عقیده‌اند که حقیقت تصدیق جز نفس حکم به وقوع یا لاوقوع چیزی دیگری نیست. براساس این عقیده تصورات سه‌گانه، شرایط تحقق تصدیق به‌شمار آمده‌اند و نه اجزاء آن. درحالی‌که بنابر عقیدهٔ امام فخر رازی و سایر کسانی که تصدیق را مرکب می‌دانند، مجموع تصورات اجزاء آن به‌شمار می‌آیند.

طرح یک مشکل و حل آن

اکنون که عقیدهٔ حکما در باب بسیط‌بودن حقیقت تصدیق معلوم شد، باید به مسئلهٔ دیگری که به‌دنبال این عقیده مطرح می‌شود، توجه نمود و آن‌را مورد بررسی قرار داد. آن مسئله عبارت از این است که نفس حکم در تصدیق چیزی نیست جز ایقاع نسبت، و

ایقاع نسبت بدون تردید فعلی از افعال نفس ناطقه به‌شمار می‌آید. ازطرف دیگر در باب ماهیت علم و ادراک دو نوع عقیده وجود دارد که عبارتند از :

۱. علم از مقولهٔ انفعال است.

۲. علم از مقولهٔ کیف است.

اینک اگر حقیقت تصدیق عبارت باشد از نفس حکم، با یک مشکل اساسی روبرو خواهیم شد؛ زیرا حکم ــ که همان ایقاع نسبت است ــ از مقولهٔ فعل است و چیزی که از مقولهٔ فعل است، چگونه می‌تواند از اقسام علم باشد که خود یا از مقولهٔ انفعال و یا از مقولهٔ کیف به‌شمار آمده است؟ حکما در مقام حلِّ این مشکل برآمده و گفته‌اند مجموع عبارت‌هایی که در باب تصدیق به‌کار گرفته می‌شوند، مانند حکم، ایقاع نسبت، اسناد و امثال آن، یک سلسله الفاظی بیش نیستند و نباید موجب اشتباه گردند؛ زیرا آنچه هنگام تصدیق حقیقت دارد، هیچ‌گونه فعل یا تأثیر نفسانی نیست؛ بلکه فقط اذعان و پذیرفتن نسبت است. پذیرفتن نسبت نیز چیزی جز درک وقوع نسبت یا عدم وقوع آن نیست. به‌طور مثال، هنگامی که ما سه زاویهٔ مثلث و مساوی‌بودن با دو قائمه و نسبت بین آنها را تصور می‌نماییم، پیش از آنکه هنوز به مفاد برهان هندسی در این باب آگاهی داشته باشیم، هیچ‌گونه حالت جزم و قبولی در ما پیدا نمی‌شود؛ ولی به‌مجرد این‌که از مفاد برهان در این باب آگاهی حاصل کردیم، یک‌نوع حالت جزم و پذیرش در وجود ما ظاهر می‌گردد که این حالت پذیرفتن یا اذعان به نسبت را حکم یا تصدیق می‌نامند. بنابراین حکم که همان حقیقت تصدیق است، از مقولهٔ کیف است و می‌تواند نوعی از انواع علم ــ که همان مطلق اندیشه است ــ به‌شمار آید. این بود خلاصه‌ای از آنچه برخی از حکمای پیش از صدرالمتألّهین در این باب اظهار داشته‌اند.

اکنون اگر کسی به پیروی از این فیلسوف بزرگ علم را از «سنخ وجود» بداند، مسئله به‌صورت دیگری مطرح خواهد شد. در بخشی از عین عبارت قطب‌الدّین رازی در این باب چنین آمده است:

... إنّ التّصدیق إمّا نفس الحکم و إما مجموع‌الإدراکات و الحکم و أیّاً ما کان لایندرج تحت‌العلم و أمّا إذا کان نفس الحکم فلأنّه عبارة عن إیقاع النّسبة فهو من مقولة حکم فلا یدخل تحت‌العلم الذی هو من مقولة الکیف أو الإنفعال و أمّا إذا کان التّصدیق هو المجموع فلأنّ الحکم لیس بعلم و المجموع المرکب من العلم و ممّا لیس بعلم لایکون علماً. و جوابه إنّ الحکم و إیقاع النّسبة و الإسناد کلّها

عبارات و ألفاظ و التّحقيق أنّه ليس للنّفس هنا تأثير و فعل بل إذعان و قبول للنّسبة و هو إدراک إنّ النّسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو من مقولة الكيف ...[۱]

با توجه به آنچه در این باب گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود که حقیقت حکم در تصدیق اگرچه از درون نفس ناطقهٔ انسانی سرچشمه می‌گیرد، ولی چیزی جز پذیرفتن و اذعان به وجود نسبت یا عدم آن نیست. محقق تفتازانی نیز در کتاب تهذیب‌المنطق عین این عبارت را در این باب به‌کار برده است. آنجا که می‌گوید:

العلم إن كان إذعاناً للنّسبة فتصديق و إلّا فتصوّر[۲].

اندیشهٔ انسان هنگامی‌که همراه با پذیرفتن و اذعان به‌نسبت باشد در زمرهٔ تصدیقات است؛ در غیراین‌صورت از انواع تصورات به‌شمار می‌آید.

براساس آنچه در کتاب اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية آمده، عقیدهٔ صدرالمتألّهین در باب تصور و تصدیق با آنچه سایر حکما ابراز داشته‌اند، اندکی تفاوت دارد. این فیلسوف بزرگ در لمعهٔ اول از کتاب مزبور، تصدیق را عبارت می‌داند از یک‌نوع اعتقاد راجح، اعم از این‌که بر سر حدّ جزم و اذعان رسیده باشد یا نرسیده باشد. در جایی که به مرحلهٔ جزم رسیده باشد، اگر با واقع و نفس‌الامر مطابقت داشته باشد، آن‌را یقین می‌نامند و اگر با واقع و نفس‌الامر مطابقت نداشته باشد، آن جهل مرکب است. اما در جایی که اعتقاد راجح به مرحلهٔ جزم نرسیده باشد، اگر مطابق واقع است، آن را ظنّ صادق گویند و اگر مطابق واقع نیست، آن ظنّ کاذب است. اما در مواردی که اعتقاد راجح وجود ندارد، همه‌چیز تصور خواهد بود. البته گاهی کلمهٔ تصور در معنی عام استعمال می‌شود که در این معنی شامل همهٔ آنچه تاکنون ذکر شد، می‌گردد. کلمهٔ تصور در این معنی با کلمهٔ علم مرادف است. عین عبارت صدرالمتألّهین در این باب چنین است:

العلم إمّا تصديق و هو الاعتقاد الرّاجح سواء بلغ حدّ الجزم؛ فإن طابق الواقع فيقين و إلّا فجهل مركب؛ او لا فظنّ صادق أو كاذب، و إمّا غيره فتصوّر و قديطلق على‌المعنى الشامل لهما فيرادف العلم.[۳]

عبدالرّزاق لاهیجانی، شاگرد و داماد صدرالمتألّهین، در این باب مطلبی دارد که نقل آن در اینجا برای آشنایی با سبک نگارش این متفکر بزرگ اسلامی، خالی از فایده

---

۱. شرح‌مطالع‌الانوار. ص ۶.
۲. تهذیب المنطق.
۳. اللّمعات المشرقية في الفنون المنطقية. ص ۳.

نیست:

... و چون علم دانستن اشیاء است و اشیاء یا ذواتند و آنچه به‌منزلهٔ ذوات و یا احوال و صفات متعلق به ذوات، پس علم منقسم به دو قسم شد: تصور که متعلق است به ذوات اشیاء و تصدیق که متعلق است به احوال و صفات. و مراد از آنچه به‌منزلهٔ ذات باشد، آن است که گاه باشدکه مفهومی حال چیزی باشد، اما مطلوبْ اثبات آن حال نباشد، بلکه معلوم الثّبوت باشد؛ و در این وقت آن حال آلت ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حالی دیگر که معلوم‌الثّبوت نباشد، برای ملحوظ به آن حال توان کرد. پس حال اول به‌منزلهٔ ذات باشد که اثبات صفتی برای او کنند، و مثالش انسان و کاتب، چه انسان ذات است و کاتب حال؛ چنان‌که گوییم «انسان کاتب است». و تواند بود که انسان را به‌عنوان کاتب ملاحظه کنیم و حال دیگر برای او اثبات نماییم، چنان‌که گویی که «کاتب شاعر است» و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب، شاعر است؛ بلکه مقصود آن بود که ذات انسان متصور به‌عنوان کاتب، شاعر است. پس هرگاه شیء معلوم به‌ذات باشد، نه به‌عنوان حالی از احوال، گویند آن شیء معلوم به کنه است؛ و چون معلوم به‌عنوان حالی باشد، گویند معلوم به وجه بود و علم به وجه علم به کنه وجه باشد و علم به وجه ذات ...[1]

معنی عبارت کتاب گوهر مراد

آنچه از بررسی کتاب گوهر مراد به‌روشنی معلوم می‌شود، چند نکته است که عبارتند از:

۱. علم به مقام ذات اشیاء همواره یک‌نوع تصور است؛ یعنی مقام ذات هر شیء و مرتبهٔ ماهیت آن بدون ملاحظهٔ هرگونه صفت یا حالی از احوال که به آن وابسته‌اند، جز در تصور درنمی‌آید.

۲. تصدیق در جایی تحقق پیدا می‌کند که علم انسان به صفتی از صفات یا حالی از احوال ذات تعلق داشته باشد؛ به‌عبارت دیگر می‌توان گفت معلوم تصدیقی، همیشه عبارت است از صفتی از صفات یا حالی از احوال یک شیء.

۳. صفت یک شیء گاهی وسیلهٔ ملاحظهٔ آن شیء قرار می‌گیرد و دراین‌هنگام می‌تواند به‌منزلهٔ ذات آن شیء واقع شود و حکمی از احکام ذات بر آن بار گردد؛ مانند صفت کاتب که می‌تواند به‌جای ذات انسان، موضوع واقع شود و حکم شاعر، که صفت

---

۱. گوهر مراد، ص ۳۱.

دگر است، بر آن بار گردد. ناگفته نماند که در این‌هنگام ذات شـیء، مـعلوم مـن‌وجه است؛ یعنی مقام ذات از دریچهٔ یک چهرهٔ خاص قابل‌تصور است. درحالی‌که هرگاه ذات شیء خودبه‌خود، بدون این‌که حالی از احوال، آلت ملاحظهٔ آن واقع شود در تصور آید، معلوم به کنه ذات محسوب می‌گردد.

ادراک ذات چگونه است؟

در اینجا جای یک پرسش باقی می‌ماند و آن عبارت است از این که آیا حقیقت یک شیء، بدون ملاحظهٔ هیچ عنوان از عناوین خارجی می‌تواند به کنه ذات معلوم واقع شود یا نه؟ به‌عبارت دیگر آیا وصول به ذات و نیل به حقیقت بدون عبور از مجرای صفات امکان‌پذیر است یا نه؟ به‌بیان دیگر آیا ذات محض یا حقیقت ناب یک شـیء در کـجا متحقق است و چگونه می‌توان به آن دست یازید؟

پاسخ این پـرسش بسـیار مشکـل است و در ایـن راه بـاید سـخت مـحتاط بـود کـه کوچک‌ترین غفلت موجب غرور و تباهی اندیشه می‌گردد. حکیم بزرگ اسـلامی مـیر سید شریف جرجانی درکتاب کوچک کبری، که در فن منطق به‌رشتهٔ تحریر آورده، چنین می‌گوید:

> بدان‌که دانستن حقایق اشیاء موجوده در خارج، چون انسان و فرس و مانند آن و تمییزکردن مابین اجناس و فصول این حقایق و اعراض خاصه و عامهٔ اینها، در غایت اشکال است؛ و اما دانستن مفهومات اصطلاحیه و تمییزکردن در مـیان اجناس و اعراض عامه و میان فصول و خواص آنها آسان است؛ چون مـفهوم کلمه و اسم و فعل و معرب و مبنی و غیرمنصرف و مانند آن.[1]

بسیاری از حکمای اسلامی به این مسئله توجه کرده‌اند و هـرکدام بـه‌گـونه‌ای آن‌را مطرح ساخته‌اند. حاجی سبزواری در چند مورد به مناسبت‌های مختلف این مطلب را عنوان کرده است؛ از جمله در باب اقسام «ما هو» در شیئیت ماهیت می‌گوید: فصل، که ممیّز جوهری و نشان‌دهندهٔ ماهیت شیء است، به این دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. فصل حقیقی.

۲. فصل منطقی.

«فصل حقیقی» عبارت از صورت نوعیهٔ یک شیء است. صورت نوعیهٔ یک شـیء

---

۱. منطق کبری، ص ۶.

چیزی جز فعلیت و تحصّل خارجی آن نیست؛ و این همان تحصّل و فعلیت خارجی است که می‌تواند منشأ پیدایش فصل منطقی گردد. بنابراین فصل حقیقی ملزوم و منشأ انتزاع فصل منطقی است و فصل منطقی پیوسته از فصل حقیقی نشأت می‌یابد. براساس این سخن به‌طور مثال، فصل حقیقی انسان، حقیقت نفس ناطقه است و مفهوم ناطق که یک مفهوم کلی است و در تعریف انسان به‌کار می‌رود، چیزی جز لازم معنی حقیقت نفس ناطقه نیست، که از آن انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت چون فصل حقیقی یک شیء، که همان صورت نوعیه یا به‌تعبیر دقیق‌تر نحوهٔ وجود خارجی آن شیء است برای بشر قابل‌دریافت نیست، و از طرف دیگر عقل کنجکاو انسان برای وصول به حقیقت هرگز از جستجو باز نمی‌ایستد، چاره‌ای اندیشیده شده و راهی پیشنهاد گردیده است. آن راه عبارت است از این که برای دریافت حقیقت یک شیء، از میان همهٔ آثار و لوازم آن، اقرب لوازم انتخاب شود و به‌عنوان «فصل منطقی» در مقام تعریف به‌کار رود. بدین‌جهت است که تعریف، همواره ماهیت یک شیء را نشان می‌دهد و از وصول به هستی آن ناتوان است. دلیل این امر آن است که خود تعریف به وسیلهٔ ماهیت انجام می‌شود و چیزی که به‌وسیلهٔ ماهیت انجام می‌شود، جز به ماهیت راه نمی‌برد. چنان‌که حکما گفته‌اند: «التّعریف للماهیّة و بالماهیّة».

حکیم سبزواری این مسئله را که فصول حقیقیه عبارتند از صور نوعیهٔ اشیاء، در این بیت به رشتهٔ نظم کشیده و چنین می‌گوید:

إذ الفصول صور نوعیّة والشّیء شیئاً کان بالفعلیّة

شخصی به‌نام ملّاعبدالکریم، این مطلب را در نهایت اختصار ولی بسیار روشن در حاشیهٔ کتاب حکیم سبزواری توضیح داده که عین عبارت وی چنین است:

> الفصل علی قسمین حقیقی و منطقی. الأوّل ملزوم و مبدأ للثّانی؛ و غرضه إنّ الفصول المنطقیة تؤخذ و تنزع عن الحقیقیّة و تجعل معرّفاً للماهیّة بخلاف الحقیقیّة اذ قد عرفت أنّ التّعریف للماهیّة و بالماهیّة و الفصول الحقیقیّة هی أنحاء الوجودات عند صدرالمتألّهین و المصنّف قدس سره. فلایجوز التّعریف بها.[۱]

براساس آنچه در اینجا ذکر شد، تعریف که از فصل منطقی تشکیل می‌گردد، همواره

---

۱. شرح منظومه. بخش منطق. ص ۳۴، حاشیه.

نشان‌دهندهٔ ماهیت شیء است. سخن حکما در این باب نقل شد و اکنون تکرار می‌شود که در یک جملهٔ بسیار معروف گفته‌اند : «التّعریف للماهیّة و بالماهیّة». جملهٔ دیگری نیز بین حکما بسیار معروف و مشهور است، تا جایی که به‌عنوان یک مثل رایج به آن می‌نگرند، آن جمله عبارت از این است که گفته‌اند: «ان الحدود بقدر الوجود». حاجی سبزواری این مثل رایج را به رشتهٔ نظم کشیده و گفته است:

إن الحـــدود حسب الوجـــود والحصر فی‌التّمییز من ردود[1]

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا بین این دو جمله که بسیار هم معروفند هیچ‌گونه تضادی وجود ندارد؟ در جملهٔ اول، تعریف یا حد به باب ماهیات اختصاص یافته؛ درحالی‌که در جملهٔ دوم هرگونه حد یا تعریف برحسب هستی یک شیء معتبر شناخته شده است. مطابق آنچه برخی حکما در باب معنی جملهٔ دوم گفته‌اند، باید گفت پاسخ پرسش مزبور منفی است و هیچ‌گونه تضاد و تنافی بین این دو جمله وجود ندارد؛ زیرا مقصود حکما از جملهٔ «إنّ الحدود بقدر الوجود» این است که تعریف فقط برای امتیاز و جداکردن یک شیء از سایر موجودات نیست؛ بلکه تعریف حقیقی یک شیء باید تمام ذاتیات عام و خاص آن را دربر داشته باشد و چیزی که تمام ذاتیات عام و خاص یک شیء را دربر داشته باشد، جز ماهیت آن نیست. بنابراین، مقصود از جملهٔ دوم همان است که در معنی جملهٔ اول آمده و هیچ‌گونه اختلافی بین معنی دو جمله نیست. البته قدر جامع معنی دو جمله برخلاف عقیدهٔ کسانی است که می‌گویند فایدهٔ تعریف فقط امتیازدادن و جداکردن یک شیء از سایر موجودات است. این گروه برای تعریف، دو خاصیت بیش‌تر ذکر نکرده‌اند که عبارتند‌از:

۱. انعکاس یا دربرداشتن همهٔ افراد که از سنخ آن شیء باشند.

۲. اطّراد یا جداکردن هرآنچه نسبت به آن شیء بیگانه است.

آنچه مسلم است، این است که این دو خاصیت ازجمله خصلت‌هایی هستند که هرگز از تعریف حقیقی یا حدّ تام جدا نمی‌گردند. ولی خاصیت یک شیء غیر از خود آن شیء است. همان‌گونه که ذکر شد، حدّ تام عبارت است از چیزی که تمام ذاتیات عام و خاص یک شیء را دربر داشته باشد؛ و چنین چیزی قهراً دارای دو خاصیت انعکاس و اطّراد نیز می‌باشد. برعکس گاهی ممکن است یک جمله یا حتی یک کلمه دارای دو خاصیت

---

۱. همان، ص ۴۳.

انعکاس و اطّراد در مورد یک شیء باشد؛ ولی تمام ذاتیات عام و خاص آن را دربر نداشته باشد. به‌طور مثال اگر کسی در مقام تعریف انسان کلمهٔ «ضاحک» را به‌کار برد، دو خاصیت منعکس‌بودن و مطّرد بودن تعریف را به‌دست آورده است؛ ولی هرگز نتوانسته تمام ذاتیات عام و خاص انسان را نشان دهد. بنابراین، کسانی که فایدهٔ تعریف را فقط در دو خاصیت منعکس و مطّرد بودن منحصر می‌نمایند، مسئلهٔ ماهیت یا وجود برای آنان مطرح نیست و درنتیجه، رعایت شرایط حدّ تام را ضروری نمی‌دانند.

ابن‌سینا ازجملهٔ فیلسوفانی است که با این نوع برداشت از تعریف سخت مخالفت کرده و ذکر تمام ذاتیات یک شیء را در تعریف آن لازم می‌داند. عین عبارت وی چنین است:

> ... فإنّک إذا ترکت بعض الفصول فقد ترکت بعض‌الذّات و الحدّ عنوان للذّات و بیان له فیجب أن یقوم الحدّ فی‌النّفس صورة معقولة مساویة للصّورة الموجودة بتمامها فحینئذ یعرض أن یتمیّز أیضاً المحدود ... و لذلک فلاحدّ بالحقیقة لما لاوجود له.[1]

پاسخ هلیّات بسیطه، قضایای ثنایی را تشکیل می‌دهد

قضیه در فن منطق به سه قسم ثنائی و ثلاثی و رباعی تشکیل می‌شود؛ به‌این‌ترتیب که رابطه یا در قضیه حذف می‌شود و یا به‌طور صراحت ذکر می‌گردد. در جایی که رابطه در قضیه ذکر می‌شود یا همراه با ذکر جهت قضیه هست و یا بدون ذکر جهت آورده می‌شود. قسم اول را ثنایی و قسم دوم ثلاثی خوانده‌اند. به‌همین ترتیب قسم سوم را ــ که علاوه‌بر ذکر رابطه ذکر جهت نیز در آن رعایت شده ــ رباعی نامیده‌اند. این تقسیم‌بندی، به‌ترتیبی که ذکر شد، براین اصل استوار است که وجود رابطه بین موضوع و محمول در قضیه، یک عنصر اساسی است.

ولی یک تقسیم‌بندی دیگر در باب قضیه انجام شده که براساس وجود رابطه یا عدم آن مبتنی گشته است. دراین تقسیم‌بندی نیز قضیه به دو قسم ثنایی و ثلاثی تقسیم می‌شود. ولی اصطلاح ثنایی در این تقسیم دارای معنایی است که با آنچه در تقسیم‌بندی اول آمده متفاوت است؛ زیرا قضیهٔ ثنایی در اینجا به‌معنی این است که هیچ‌گونه رابطه‌ای بین موضوع و محمول آن وجود ندارد. این‌گونه قضایا همان «مفاد هلیّات بسیطه»

---

۱. النجاة، بخش منطق، ص ۷۹.

می‌باشند که در پاسخ پرسش از هستی اشیاء تشکیل می‌گردند. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود «انسان موجود است» بین موضوع این قضیه که همان انسان است و محمول آن که عبارت است از هستی انسان هیچ‌گونه رابطه‌ای به‌عنوان عنصر سوم وجود ندارد؛ زیرا ماهیت و وجود در جهان خارج با یکدیگر متحدند و هیچ‌گونه جدایی بین آنها در خارج قابل‌تصور نیست. به‌عبارت دیگر معنی قضیه در باب هلیّات بسیطه عبارت است از ثبوت شیء. این مطلب نیز معلوم است که در معنی ثبوت شیء هیچ‌گونه رابطه‌یی وجود ندارد. رابطه در مواردی وجود دارد که یک شیء، شیء دیگر شود؛ و این همان چیزی است که آن را «مفاد هلیّات مرکبه» نامند. در باب قضایای ثنایی و ثلاثی غیر از اصطلاح معروف هلیّات بسیطه و هلیّات مرکبه، اصطلاح دیگری بین علمای معقول وجود دارد که در القای مقصود به ذهن نقش مؤثری را ایفا می‌نماید. آن اصطلاح عبارت از این است که قضایای ثنایی را «مفاد کان تامّه» و قضایای ثلاثی را «مفاد کان ناقصه» خوانده‌اند.

«مفاد کان تامّه» عبارت است از ثبوت یک شیء درگذشته که وقتی معنی زمان درنظر گرفته نشود، مطابق است با همان معنی هلیّات بسیطه. مفاد کان ناقصه عبارت است از این‌که یک شیء، شیء دیگر شده است؛ در اینجا نیز وقتی معنی زمان درنظر گرفته نشود، با معنی هلیّات مرکبه مطابق می‌گردد. حاج ملّاهادی سبزواری این مطلب را در یک بیت به رشتهٔ نظم کشیده و می‌گوید:

هل بسیط و هل قد رکبا   کذا الثّنائی و الثّلاثی مطلبا[1]

قضایای پنج‌گانه در صناعت قیاس

قضیه در منطق، ازنقطه نظر صناعت قیاس به پنج قسم تقسیم شده که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. قضیهٔ علمیه یا یقینیه، اعم از این‌که بدیهی باشد یا نظری، مانند این‌که گفته شود «سه زاویه مثلث مساوی است با دو قائمه» و قضیهٔ «خدا موجود است».

۲. قضیهٔ ظنّیه، مانند این‌که گفته شود «فلانی از ما دوری می‌جوید پس او دشمن ما به‌شمار می‌آید»؛ یا «فلان شخص شب‌هنگام در محلّه پرسه می‌زند پس او دزد است».

۳. قضیه وهمیّه، مانند این‌که گفته شود «دست خدا بالاتر از همهٔ دستها است و هستی او پیش از همهٔ هستی‌ها است». اگر کسانی در باب این‌گونه قضایا از مفهوم بالاتر، بالاتر

---

۱. شرح منظومه. بخش منطق. ص ۱۴.

مکانی؛ و از مفهوم پیش از همه، پیش‌تربودن زمانی را ادراک نمایند، ناچار باید این قضیا را از اقسام قضایای وهمیّه به‌شمار آورد؛ زیرا این‌گونه معانی از وهم بشری ناشی می‌شود و در عقل جایگاهی ندارد.

۳. قضیهٔ تسلیمیّه، و آن عبارت است از قضیه‌ای که هنگام گفت‌وگو چون از طرف مخاطب پذیرفته شده است، حکمی دیگر به آن ضمیمه گردد و از مجموع آنها نتیجه‌ای حاصل شود. دراین‌صورت نتیجهٔ حاصل‌شده ناچار از طرف مخاطب پذیرفته خواهد شد؛ اعم از این‌که درواقع درست باشد و گوینده هم آن را پذیرفته باشد و یا این‌که درواقع درست نباشد و گوینده هم آن را نپذیرفته باشد. در قرآن مجید از قول حضرت ابراهیم علیه‌السّلام نقل شده که هنگام طلوع ماه یا خورشید در برابر مشرکین گفته است «هذا ربّی» این پروردگار من است؛ ولی پس از افول، که خصلت ذاتی هر موجودی است که دستخوش حوادث قرار می‌گیرد، بلافاصله گفته است هر موجودی که افول پذیرد، آن‌را دوست ندارم. اگر این آیهٔ شریفه براساس جدل به‌طریقه احسن تفسیر شود، می‌توان مثال روشنی برای قضیهٔ تسلیمیّه باشد، زیرا قضیهٔ «هذا ربّی» موردقبول آن گروه از مشرکین است که مخاطب حضرت ابراهیم علیه‌السّلام می‌باشند. اگرچه معنی این قضیه درواقع درست نیست و حضرت ابراهیم علیه‌السّلام نیز به آن اعتقاد نداشته است، ولی چون مخاطب در برابر حضرت ابراهیم علیه‌السّلام پذیرفته بود که ماه یا خورشید پروردگار است، ناچار باید می‌پذیرفت که پروردگارش افول‌پذیر است و هرآنچه افول‌پذیر باشد، شایستهٔ خدایی نیست و به او دل‌بستن نشاید.

۵. قضیهٔ تخیّلیّه، و آن عبارت است از قضیه‌ای که تخیل انسان را برمی‌انگیزد و درنتیجه موجب انبساط یا انقباض خاطر می‌گردد. برانگیخته‌شدن تخیّل، حالات مختلف عاطفی فراوانی را می‌تواند در انسان ایجاد نماید. برانگیختن تخیّلات و تحریک عواطف، درطول تاریخ پرماجرای بشر داستان‌های غم‌انگیز و احیاناً شادی‌آفرین بسیاری را به‌دنبال داشته است. شاید شعر معروف رودکی نمونهٔ کوچکی از این‌گونه داستان‌ها باشد:

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی

گویند وقتی این شعر با آهنگی خوش درگوش امیر سامانی زمزمه شد، آن‌چنان تحت‌تأثیر عواطف ملی و وطنی قرارگرفت که بی‌درنگ دستور حرکت به‌سوی کشور را

صادر کرد و خود پیشاپیش لشکریان، با شور و وجدی تام عازم مقصد گردید.

این قضایای پنجگانه به‌ترتیبی که ذکر شد، تشکیل‌دهندهٔ صناعات پنجگانهٔ قیاس می‌باشند که عبارتند از:

۱. برهان

۲. خطابه

۳. سفسطه

۴. جدل

۵. شعر

بنابراین، برهان از قضایای علمیه و یقینیه تشکیل می‌شود. سایر صناعات نیز به‌ترتیب: خطابه از قضایای ظنیه؛ سفسطه از وهمیه؛ جدل از تسلیمیه؛ و شعر از تخیلیه تشکیل می‌گردند.

این تقسیم‌بندی در قضیه موردِاتفاق همهٔ کسانی است که با منطق آشنایی کامل دارند. شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا، نیز این تقسیم‌بندی را در آثار خویش آورده است. ولی با این‌همه جای یک سؤال باقی می‌ماند و آن عبارت است از این که چرا این تقسیم‌بندی به باب قضایا اختصاص یافته و در باب تصورات جاری نمی‌گردد؟ در مقام پاسخ به این سؤال باید گفت تقسیم قضیه به اقسام پنجگانه یک تقسیم طبیعی است؛ یعنی اگر هر قضیه در حدّ ذات خود مورد مطالعه قرار گیرد، و از هرگونه نسبت یا غیر آن صرف‌نظر گردد، به‌طور طبیعی اقسام پنجگانه مزبور را می‌پذیرد. به‌عبارت دیگر گفته می‌شود اگر مادهٔ یک قضیه خطابی و ظنّی است، به‌یک قیاس برهانی تبدیل نمی‌شود؛ و اگر محتوای یک قضیه علمی و قطعی است، هرگز به یک قیاس شعری یا سفسطی مبدل نمی‌گردد. به‌همین جهت است که اقسام پنجگانهٔ صناعات را نسبت به یکدیگر متباین دانسته‌اند. ولی در باب تصورات، تقسیم به‌طور طبیعی انجام نمی‌گیرد، به‌این‌ترتیب که گفته می‌شود تصور یا ذاتی است یا عرضی؛ ذاتی یا جنس است یا فصل. این تقسیم‌بندی اگرچه در باب تصورات انجام گرفته است، ولی باید گفت این یک تقسیم‌بندی عرضی است؛ زیرا یک تصور ذاتی هنگامی‌که به غیر خود منسوب گردد عرضی خواهد بود. بدین‌جهت است که اقسام در باب تصورات، یک سلسله معانی عرضی به‌شمار می‌آیند که ازطریق نسبت‌های گونه‌گون حاصل شده‌اند، به‌گونه‌ای که اگر پای نسبت درمیان نباشد، معنی

اقسام ازبین خواهد رفت. این مسئله در یکی از حواشی کتاب اللئالی المنتظمه به‌صورت زیر مطرح شده است:

إنّما قسّم الشّيخ التّصديق إلى أقسامه و لم يقسّم التّصور، لأنّ انقسام التّصديق إليها إنقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء و لذلک يقتضي تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب الصّناعات المذكور؛ و أما التّصور فإنّه لاينقسم إلى أقسام كذلک بل ينقسم مثلاً الى الذّاتي و العرضي و الجنس و الفصل، و غيرها إنقساماً عرضيّاً و بالقياس إلى شيء، فإنّ الذّاتي قديكون عرضيّاً لغيره بخلاف المادّة الخطابيّة الّتي لاتصير برهانيّة.[1]

علم حصولی و علم حضوری

ناگفته نماند که در جهان علم و اندیشه، آنچه می‌تواند به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم‌پذیر باشد، گونه‌ای از علم است که آن را برحسب اصطلاح «علم حصولی» می‌نامند. بنابراین مقسم تصور و تصدیق را پیوسته علم حصولی تشکیل می‌دهد.

«علم حصولی» عبارت است از حضور صورت معلوم نزد عالم. معنی این سخن این است که علم انسان نسبت به موجودات جهان خارج همواره از طریق ادراک صورت موجودات امکان‌پذیر است. به‌طوری که نیل به عین خارجیت و رسیدن به متن هستی اشیاء برای بشر هرگز از این‌طریق میسر نیست. بنابراین، آنچه احاطهٔ واقعی پیدا می‌کند، چیزی جز صورت اشیاء معلومه نیست. استاد بزرگوار ما، مرحوم علامهٔ طباطبایی، در این باب غالباً این جمله را به‌کار می‌بردند: انسان، پیوسته جهان خارج را می‌جوید ولی همواره علم به آن را می‌یابد.

به‌عبارت دیگر می‌توان گفت آنچه انسان همیشه می‌جوید، جهان خارج است، ولی آنچه به‌جای آن می‌یابد چیزی جز علم به جهان خارج نیست. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر نیل به عین خارجیت و رسیدن به اصل هستی در خارج امکان‌پذیر نیست، چگونه می‌توان ادعا کرد که یک موجود خارجی می‌تواند برای انسان معلوم واقع شود؟

درمقام پاسخ به این پرسش گفته می‌شود اگرچه وصول انسان به عین خارجی وجود، امکان‌پذیر نیست، ولی ادراک موجود خارجی از طریق حصول صورت آن در ذهن

---

۱. اللّئالی المنتظمة، ص ۷، حاشیه.

به‌روشنی قابل‌پذیرفتن است، و به این‌ترتیب صورت ذهنی یک موجود خارجی را «معلوم بالذات» گویند؛ درحالی‌که عینیت خارجی آن را «معلوم بالعرض» می‌نامند. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت صورت ذهنی یک موجود به‌علت حضورش در ذهن بدون هیچ‌گونه واسطه و به‌طور مستقیم برای آدمی معلوم است؛ درحالی‌که عین خارجی یک موجود به‌واسطهٔ صورت ذهنی و به‌طور غیرمستقیم معلوم واقع شود.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، این مطلب نیز به‌روشنی معلوم می‌گردد که مسئلهٔ اتحاد عاقل با معقول، یا عالم با معلوم، درمورد معلوم بالذات صادق است، زیرا معلوم بالذات مرتبه‌ای از مراتب ذهن است که ناچار با آن متحد است. ولی درمورد معلوم بالعرض مسئلهٔ اتحاد عالم با معلوم به هیچ‌وجه نمی‌تواند صحت داشته باشد؛ زیرا معلوم بالعرض همان‌گونه که ذکر شد، عبارت است از عین خارجی اشیاء و عین خارجی یک شیء با جهان ذهن و عالم نفس ناطقه کاملاً متفاوت است.

جهت اثبات اتحاد عالم با معلوم در باب علم به غیر، که آن را علم حصولی می‌گویند، چندین برهان اقامه شده که برخی از آنها در باب اتحاد عاقل و معقول این کتاب ذکر شده است.

شارح کتاب حکمةالاشراق در باب علم حصولی عبارتی به‌کار برده که در سایر کتب فلسفه و حکمت اسلامی دیده نشده است. وی علم حصولی را علم متجدد یا دانش دیگرگونی پذیر نامیده است. دگرگونی‌پذیربودن این‌گونه دانش به‌خاطر این است که اساس آن را مجرد ظهور و صرف حضور تشکیل نمی‌دهد، بلکه آنچه می‌تواند اساس آن را تشکیل دهد، همانا تحصیل صورت و نقش معلوم در جهان ذهن است. این مطلب نیز بسیار روشن است که اگرچیزی براساس صورت و نقش استوار گردد، آمادهٔ هرگونه دگرگونی و مستعد هرنوع تجدد خواهد بود. قطب‌الدین شیرازی کلیهٔ معلومات منطقی را از این‌گونه دانش می‌داند و معتقد است معلومات منطقی هرگز از مرحلهٔ علم متجدد فراتر نخواهد رفت. آنچه مسلم است، این است که قطب‌الدین شیرازی این‌نوع تعبیر را از متن سهروردی به‌دست آورده و شرح کرده است. در اینجا ذکر عین عبارت قطب‌الدین شیرازی به‌انضمام متن سهروردی خالی از فایده نیست:

الضّابط الثّانی فی أنّ العلم الّذی هو مورد القسمة إلی التّصوّر و التّصدیق فی فواتح الکتب المنطق هوالعلم المتجدّد الّذی لایکفی فیه مجرّد الحضور بل

یتوقّف علی حصول مثال المدرک فی‌المدارک؛ اذ هو المقصود هناک فإنّ المعلومات المنطقیّة لایتجاوز عنه لامطلق العلم الشّامل له و للعلم الإشراقی الّذی یکفی فیه مجرّد الحضور کعلم الباری تعالی و علم المجرّدات المفارقة و علمنا بأنفسنا و إلّا لم ینحصر العلم فی التّصور و التّصدیق، اذ التّصوّر هو حصول صورة الشّیء فی العقل و التّصدیق یستدعی تصوراً هکذا؛ و علم‌الباری تعالی و المجرّدات بجمیع الأشیاء و علمنا بذواتنا یستحیل أن یکون بحصول صورة کما بیّن فی موضعه فلایکون تصوّراً و لاتصدیقاً. و أمّا العلم المتجدّد بالأشیاء الغایبة عنا، أی بما هو غیر ذاتنا، لانها لأتغیب عنّا فلابدّ و أن یکون بحصول صورها فینا و إلی هذا أشار بقوله هو إن الشّیء الغایب عنک إذا أدرکته فإنّما إدراکه علی ما یلیق بهذا الموضع ...[1]

اکنون که علم حصولی موردبحث واقع شد، لازم است به نوع دیگر علم و معرفت که آن را علم حضوری می‌نامند نیز اشاره‌ای شود. برای تحقق علم حضوری سه مورد ذکر کرده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. علم شیء نسبت به ذات خویشتن.

۲. علم علت حقیقی نسبت به معلول خود.

۳. علم فانی در مفنیٌ فیه.

برخی حکما گفته‌اند علم حضوری فقط در یک مورد صادق است و آن موردی است که یک موجود ذات و صفات و آثار خویشتن را درک نماید. نظیر این تعبیر را در تعلیقات صدرالمتألّهین بر کتاب حکمة الاشراق می‌بینیم، آنجا که می‌گوید:

الإدراک الحضوری إنّما ینحصر فی إدراک الشّیء ذاته و صفاته و آثاره الّتی هی من توابع وجوده و لیست هی ممکن الزّوال عن الذّات مادام تلک الذّات هی هی.[2]

خصلت اساسی علم حضوری در این است که زوال‌ناپذیر است؛ یعنی مادام که ذات شخص عالم در ذات خویشتن ساری است، حضور آن ذات برای ذات خویشتن متحقق است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت ذات یک موجود هرگز از ذات خویش غایب نیست؛ و هنگامی‌که ذات یک موجود هرگز از ذات خویش غایب نباشد، معنی حضور ذات برای ذات و ظهور خویشتن خویش برای خویش آشکار می‌گردد. ظهور خویشتن

---

۱. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۴۰. حاشیه.

خویش برای خویش را «آگاهی ذاتی» یا «علم حضوری» می‌نامند. در جایی که حضور ذات برای ذات آشکار است، ظهور صفات یا آثار ذات، که چیزی جز تجلی ذات نیستند، نیز برای ذات آشکار خواهند بود. به‌این ترتیب می‌بینیم که علم علت نسبت به ذات خویش هرگز از علم علت نسبت به معلول خویش جدا نخواهد بود. باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، می‌توان ادعا کرد که علم حضوری، پیوسته عین معلوم است، به‌طوری که هیچ‌گونه جدایی بین عالم و معلوم قابل تصور نیست. اگر علم حضوری را مطابق آنچه حکمای اسلامی در این باب گفته‌اند، به آگاهی ذاتی تفسیر نماییم؛ و اگر آگاهی ذاتی را به ضمیر آگاه مربوط بدانیم، به این نتیجه خواهیم رسید که ضمیر ناخودآگاه از دایرهٔ هستی انسان بیرون افکنده خواهد شد.

ناگفته نماند که آنچه را فروید، روانکاو معروف اطریشی، ضمیر ناخودآگاه در انسان خوانده است، از نقطه‌نظر علم روانکاوی یا روان‌شناسی می‌تواند درست و معتبر باشد. چنانکه آزمایشهای علمی، صحت آن را به مرحلهٔ اثبات رسانده است. ولی ضمیر ناخودآگاه از نقطه‌نظر مباحث فلسفی به‌ویژه مسئلهٔ علم حضوری، معنی محصّلی را دربر نخواهد داشت؛ و این بدان‌جهت است که مسائل انسان ازنظر فلسفه با مسائل انسان ازنظر خصلتهای نفسانی و خصوصیات روانی متفاوت است. کسانی که ضمیر انسان را به دو قسم آگاه و ناآگاه تقسیم کرده‌اند، به نوع علم حضوری، آن‌گونه که در آثار فلاسفه موردبررسی قرارگرفته، توجه نکرده‌اند؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد، خصلت اصلی علم حضوری در این است که زوال‌ناپذیر است. به‌طوری که هیچ‌گونه جدایی و انفکاک بین ذات و حضور ذات برای ذات امکان‌پذیر نیست. بنابراین، غیبت ذات از ذات یا عدم حضور خویشتن خویش برای خویش قابل تصور نیست، و در این‌صورت است که سخن‌گفتن از ضمیر ناخودآگاه مستلزم یک‌نوع تناقض آشکار است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت اگر مقصود این گروه از کلمهٔ ضمیر، ذات انسان باشد و اگر کلمهٔ آگاهی در معنی علم حضوری به‌کار گرفته شود، ناچار معنی ضمیر ناخودآگاه از حوزهٔ ضمیر و ذات انسان بیرون خواهد افتاد، زیرا صدر و ذیل این جمله با یکدیگر متناقض خواهد بود. باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، این مسئله نیز به‌روشنی معلوم می‌گردد که علم حضوری نه از نوع تصور است و نه از نوع تصدیق؛ بلکه گونه‌ای است از آگاهی که با همهٔ انواع آگاهی‌ها متفاوت است. ولی درعین‌حال، هرگونه آگاهی بدون اتکاء به علم

حضوری، امکان تحقق نمی‌یابد؛ زیرا انسان در هر مرحله از مراحل ادارک، اعم از این‌که در مرحلهٔ تصور باشد یا مرحلهٔ تصدیق، حضور خویشتن خویش را نیز ادراک می‌نماید؛ یعنی هرگاه انسان به چیزی می‌اندیشد، به‌وضوح می‌داند که این خود اوست که می‌اندیشد.

به‌عبارت دیگر می‌توان گفت اگر هرگونه اندیشه‌ای را در نهایت دقت، بررسی و تحلیل نماییم، خواهیم دید یک اندیشه نسبت به یک شیء از سه عنصر اساسی تشکیل شده است. عناصر اصلی و اساسی که در تشکیل یک اندیشه نسبت به یک شیء به‌کار می‌روند، عبارتند از:

۱. عنصر اندیشنده

۲. نفس اندیشه

۳. شیء اندیشیده شده

اکنون اگر در هرگونه اندیشه از اندیشه‌های انسانی عنصر اندیشنده از دایرهٔ اندیشه بیرون بماند و حضور خود را در صحنهٔ اندیشه حفظ نکند، دو عنصر دیگر نیز در صحنه حضور نخواهند داشت و اندیشهٔ معنی خود را ازدست خواهد داد. بنابراین، اگر کسی ادعا کند که هیچ‌گونه اندیشه بدون اتکاء به علم حضوری نمی‌تواند به منصهٔ ظهور و بروز برسد، سخنی به‌گزاف نگفته است. در اینجا است که سخن معروف دکارت، فیلسوف مشهور فرانسوی، با یک اشکال اساسی روبرو می‌گردد. دکارت گفته است «می‌اندیشم، پس هستم». اگر این سخن دکارت مورد بررسی قرار گیرد، معلوم خواهد شد که وی خواسته است از وجود نفس اندیشه، که برحسب ادعا برای او معلوم بوده، به‌عنصر اندیشنده راه یابد و آن را اثبات نماید. درحالی‌که براساس آنچه در اینجا ذکر شد، بدون حضور عنصر اندیشنده تحقق هرگونه اندیشه امکان‌پذیر نخواهد بود. به‌این ترتیب باید گفت این حضور دائمی اندیشنده است که ظهور اندیشه را سبب می‌گردد، و این علم حضوری است که انواع مختلف علم حصولی را تحصّل می‌بخشد.

اگزیستانسیالیسم و علم حضوری

فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم معاصر مغرب‌زمین که «اصالت وجود» نامیده می‌شود، درواقع به مسائل انسان می‌پردازد، مانند معنی زندگی، مرگ، رنج و ... اما این آشکارا بدان معنی نیست که فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم این‌گونه مسائل را پدید آورده است؛ زیرا این‌گونه

مسائل تقریباً در هر دورانی از دوران‌های تاریخ بشری، به‌نحوی از انحاء مطرح بوده است. جنبه‌های مشخص در شاخه‌های گونه‌گون فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم معاصر در این است که همهٔ آنها از یک به اصطلاح تجربهٔ وجودی آغاز می‌کنند. تعیین دقیق‌تر این تجربه دشوار است و در جزئیات دارای انواع مختلف می‌باشد. این تجربهٔ وجودی ظاهراً نزد «یاسپرس»در آگاه‌شدن از شکنندگی هستی است؛ درحالی‌که نزد فیلسوف معروف دیگر «مارتین هایدگر» در تجربهٔ پیش‌روی به‌سوی مرگ است. عین همین معنی نزد «ژان‌پل سارتر» که در شاخهٔ الحادی این فلسفه قلم‌فرسایی کرده است، در مفهوم دل‌به‌هم‌خوردگی کلی یا غثیان آشکار می‌شود. فلاسفه‌ای که در دوران اخیر از یک مکتب پیروی می‌کنند، انکار نمی‌کنند که فلسفهٔ ایشان از یک تجربهٔ شخصی در وجود آغاز می‌شود. همان‌گونه که ذکر شد، فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم درواقع به مسائل انسان می‌پردازد و مسائلی مانند حیات، مرگ، رنج، هراس را مسائل هستی یا اصالت وجود می‌نامد. بسیار واضح است که این‌گونه مسائل به هیچ‌وجه مسائلی تازه و نوظهور نیستند. البته این مطلب نیز روشن است که نحوهٔ برخورد و طرز تلقی انسان در این‌گونه مسائل می‌تواند بسیار گونه‌گون باشد.در یکی از کهن‌ترین متون مذهبی و فلسفی هندوستان، یعنی کتاب عمیق و پرمحتوای «اوپانیشادها»، عبارتی آمده که می‌توان آن‌را عصاره و خلاصهٔ فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم به‌شمار آورد. آن‌عبارت چنین است:

> او به پیرامونش نگریست؛ آنجا هیچ‌چیز جز خودش ندید. نخست فریاد برآورد: من هستم!... آنگاه هراسید. زیرا انسان می‌هراسد، هنگامی که تنهاست.

اگر این عبارت کوتاه و پرمعنی «اوپانیشادها» به‌دقت موردبررسی و تحقیق قرار گیرد، به‌روشنی معلوم خواهد شد که مسئلهٔ علم حضوری، که همان وجود یا ظهور انسان است، همیشه درتاریخ به‌گونه‌ای مطرح بوده است؛ ولی برداشتهای نادرست باعث شده که حقیقت انسان در زیر هاله‌ای از ابهام هم‌چنان فرو ماند. آنجا که در متن عبارت آمده «آنجا هیچ‌چیز جز خودش ندید»، اشاره به این مطلب است که ذات انسان پیوسته برای ذات خودش حاضر است و در مقام خویشتن خویش چیزی جز خویشتن نمی‌گنجد؛ و هنگامی که خودش از خودش غایب نیست، زبان حال وی این است که «من هستم». در اینجاست که این خودی یا خویشتن خویش، که همان وجود یا ظهور انسان است، اگر از معنی واقعی توحید تهی باشد، خود را تنها می‌یابد و سراپای وجودش را هراس فرا

می‌گیرد.

ژان‌پل سارتر و علم حضوری

اکنون بی‌مناسبت نیست عقیدهٔ ژان‌پل سارتر و طرز تلقی وی از این مسئله در اینجا مطرح گردد؛ تا نحوه برخورد یک فیلسوف اگزیستانسیالیست، که از شاخهٔ الحادی این فلسفه پیروی می‌کند، در این‌گونه مسائل روشن گردد.

سارتر می‌آموزد که هستنده برای خود در سه برون‌خویشی مشخص می‌شود؛ یعنی به‌وسیلهٔ گرایشی به‌سوی نیستی، به سوی دیگران، و به‌سوی هستی.

نخستین برون‌خویشی از آن آگاهی و آزادی است. آگاهی که سارتر نخست آن را تحلیل می‌کند، آگاهی اندیشنده نیست، بلکه آن است که با هر شناختی همراه است: مثلاً هنگامی‌که من سیگارهای یک جعبه را می‌شمارم، به‌عنوان اندیشنده‌ای آگاهم از این‌که آنها را می‌شمارم، این آگاهی، محتوایی ندارد، ماهیت ندارد؛ تنها یک هستی است؛ زیرا آنچه محتوای آن به‌نظر می‌رسد از موضوع یا شیء برمی‌خیزد، اصلاً نیست؛ چون اگر یک هستنده می‌بود، متراکم و پر می‌بود و بنابراین، نمی‌توانست آن چیز دیگری بشود که در شناختن، آن می‌شود، و در آن پدیدهٔ بنیادی شناخت وجود دارد. پس آگاهی، یک نافشردگی یا ازهم گشودگی هستنده است. یک‌نوع شکافتگی در هستنده است. نیست‌سازی را هم‌چنین می‌توان نزد خودآگاهی مشاهده کرد: درمیان آنچه ما از آن آگاهیم و آگاهی خودش، تنها مقطعی از نیستی یافت می‌شود. زیرا برای این‌که بپرسد، پرسنده باید نخست هستنده را نیست کند. (بدون نیست‌شده بودن پرسش‌پذیر نمی‌بود) سپس خودش را یعنی تعین خود را، وگرنه هر پرسشی از آغاز بی‌معنی می‌بود. بازهم روشن‌تر، نیست‌گونگی هستنده برای خود، در آزادی ظاهر می‌شود، اگر انسان به‌وسیلهٔ گذشته‌اش معین شده بود، آنگاه دیگر نمی‌توانست بگزیند یا انتخاب کند. اما می‌دانیم که انتخاب می‌کند و این بدان معنی است که وی گذشته‌اش را نیست می‌سازد. وی هم‌چنین ضرورتاً درپی چیزی تلاش می‌کند که به‌این اعتبار وجود ندارد. پس آزادی می‌تواند چونان صفتی از هستنده برای خود فهمیده شود. آن یا او یکی است و همان است درنظر سارتر، مانند نظر هیدگر، هستنده برای خود یک طرح یا پیش‌افکندن است، خود را می‌رساند یا می‌پروراند؛ و در اینجا برون خویشی بنیادی همان آینده است.

از اینجا دو اصل مهم مشتق می‌شود: نخست این‌که انسان، چونان انسان، دارای

هیچ‌گونه ماهیت معین نیست. ماهیت او بیش‌تر درست همان آزادی است؛ یعنی نامتعینی. دوم این‌که در اینجا هستی نه‌تنها بر ماهیت تقدم دارد، چون نزد هستنده در خود، بلکه ماهیت هستنده یا هستی برای خود اگزیستانس اوست.[۱]

ضرورت در قضایا

کسانی که اهل اندیشه‌اند و با مسائل عقلی کم‌وبیش سروکار دارند، به سه مفهوم ضرورت، امتناع، و امکان آشنایی کامل دارند، این سه مفهوم را «اعتبارات ماهیت» نامیده‌اند. هیچ قضیه‌ای در جهان موجود نیست مگر این‌که نسبت محمول به موضوع آن دارای یکی از این سه جهت است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت نسبت در هر قضیه یا به‌ضرورت است یا به‌امتناع است و یا به امکان؛ قسم اول را ضروریه یا واجب، قسم دوم را ممتنعه یا محال، و قسم سوم را ممکنه خوانند.

این تقسیم‌بندی در قضیه، یک تقسیم قراردادی نیست که مانند هرگونه تقسیم قراردادی دیگر برحسب میل و ارادهٔ اشخاص هرگونه تغییر و تحولی را بپذیرد؛ بلکه یک تقسیم واقعی و نفس‌الامری است که براساس حصر عقلی و انفصال حقیقی پدید آمده است. تقسیم واقعی که براساس حصر عقلی انجام می‌گیرد،عبارت است از آن‌گونه تقسیم که از دایربودن امری بین نفی یا اثبات پدید می‌آید؛ و این بدان جهت است که بین نفی و اثبات هیچ‌گونه واسطه موجود نیست. بنابراین هرگونه تقسیم که امر آن دایر باشد، بین نفی یا اثبات، ناچار یک تقسیم واقعی و نفس‌الامری خواهد بود.

اکنون تقسیم قضیه به سه قسم ممتنعه، ضروریه و ممکنه به‌این ترتیب است که گفته می‌شود همیشه در یک قضیه نسبت محمول به موضوع یا به‌طور امتناع و استحاله اخذ شده یا نه. اگر نسبت محمول به موضوع قضیه به‌طور امتناع و استحاله اخذ شده است، آن قضیه را «ممتنعه» خوانند؛ ولی اگر در نسبت قضیه هیچ‌گونه امتناع عقلی و ضروری عدم نیست، آن را «ممکنه به امکان عام» گویند. البته این مسئله نیز به‌روشنی معلوم است که امکان عام همواره در دو مورد می‌تواند مصداق پیدا کند. زیرا در اعتبار امکان، اگر همان‌گونه که از طرف نیستی و مخالف آن سلب ضرورت شده، ازطرف هستی و موافق آن نیز سلب ضرورت شده باشد، آن را «امکان خاص» گویند؛ ولی اگر از طرف هستی و

---

۱. بوخنسکی. فلسفهٔ معاصر اروپایی. شرف‌الدین خراسانی.

موافق آن سلب ضرورت نشده باشد، ناچار می‌تواند به‌نحو ضرورت و وجوب نیز تحقق یابد؛ بدین‌جهت است که امکان عام پیوسته می‌تواند یا در ضمن امکان خاص و یا درضمن وجوب و ضرورت، تحقق پذیرد. پس جهات اصلی و اساسی در هرگونه قضیه عبارتند از:

۱. امتناع یا استحاله
۲. امکان خاص
۳. ضرورت یا وجوب

ناگفته نماند که گاهی ممکن است در قضیه جهت آن ذکر نگردد و نسبت محمول قضیه به موضوع آن به‌نحو اهمال اخذ شود، این نوع قضیه را برحسب اصطلاح مطلقه نامیده‌اند. بنابراین قضیهٔ مطلقه، به‌این معنی که ذکر شد، همواره در مقابل قضایای موجّهه قرار می‌گیرد. یادآوری این نکته لازم به‌نظر می‌رسد که یک‌نوع از انواع قضایای موجّهه را نیز «مطلقه» خوانده‌اند و آن قضیه‌ای است که حکم در آن، فقط به فعلیت نسبت است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت، حکم در آن، چیزی جز فعلیت نسبت در یکی از زمان‌های سه‌گانه نیست؛ مانند قضیهٔ «انسان نفس می‌کشد». پرواضح است که در این مثال هیچ‌گونه جهت خاص و یا زمان و مکان معینی درنظر گرفته نشده، بلکه مقصود این است که این نسبت در زمانی و مکانی انجام می‌شود. مطابق آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، معلوم می‌شود قضیهٔ مطلقه دو نوع است: نوع نخست، آن است که در برابر قضایای موجّهه قرارگرفته و نوع دوم، آن است که یکی از اقسام قضایای موجّهه به شمار آمده است. البته ممکن است در اینجا برخی معتقد باشند قضیهٔ مطلقه یک نوع بیش‌تر نیست و آن هم قضیه‌ای است که دربرابر قضایای موجّهه قرارگرفته است؛ زیرا هنگامی‌که یک قضیه از ذکر جهت آزاد و رها باشد، مطلق است. و قضیه‌ای که مطلق است، دربرابر موجّهات واقع می‌شود، ولی گروهی بسیار بر این عقیده‌اند که قضیهٔ «مطلقه عامه» که براساس حکم به فعلیت نسبت تشکیل می‌شود، ازجملهٔ موجُهات به‌شمار می‌آید، زیرا نفس فعلیت را جهت قضیه دانسته‌اند. دراین‌صورت لفظ مطلقه به‌نحو اشتراک لفظی در دو معنی مختلف استعمال می‌شود. این تقسیم‌بندی به‌صورتی که ذکر شد، موردقبول اهل منطق و همهٔ کسانی است که با مسائل عقلی آشنایی دارند. البته تقسیم‌بندی‌های فرعی فراوانی در قضایای موجّهه، اعم از بسیطه و مرکبه، انجام گرفته که ذکر آنها نه در

این مختصر می‌گنجد و نه با هدف ما از طرح این مبحث در اینجا مناسب است. غرض از طرح این مبحث در اینجا بررسی یک نظریهٔ بدیع و ابتکاری است که نخستین‌بار در تاریخ تفکر فلسفی به وسیلهٔ حکیم اشراقی، شهاب‌الدّین سهروردی، درمورد مسئلهٔ ضرورت ابراز گشته است.

سهروردی در یک نوآوری

حکیم اشراقی، شهاب‌الدّین سهروردی، در مقام برآمده که راه سلوک عقلی را جهت وصول به هدف اصلی هرچه بیش‌تر نزدیک نماید و آن‌را از بسیاری زوائد غیرلازم بپیراید. برای انجام این کار همهٔ جهات قضایا را از حالت جهت‌بودن بیرون آورده و آنها را جزء محمول قضیه به‌شمار آورده است. نظیر این کار در قضایای معدولة المحمول انجام شده است. «قضیهٔ معدولة المحمول» عبارت است از قضیه‌ای که حرف سلب در آن از حالت سلب خارج گردد و جزء محمول قضیه قرارگیرد.

سهروردی در این باب می‌گوید: اگر چیزی ممکن‌الوجود فرض شود، ناچار نفس امکان برای آن ضروری خواهد بود؛ همان‌گونه که اگر چیزی ممتنع‌الوجود فرض شود، نفس امتناع برای آن ضرورت دارد و برهمین قیاس است موجود واجب‌الوجود؛ زیرا نفس وجوب برای موجود واجب ضروری است. به‌این ترتیب اگر امکان برای ممکن و امتناع برای ممتنع و هم‌چنین وجوب برای واجب از جملهٔ امور ضروری به‌شمار آیند، نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید، این است که جز جهت ضرورت همهٔ جهات قضایا در این لحاظ از حالت جهت‌بودن که همان بیان کیفیت نسبت است، بیرون آمده و جزء محمول در قضیه واقع شده‌اند.

این مسئله نیز به‌روشنی معلوم است که هرگاه چیزی جزء محمول در قضیه واقع شود، دیگر جهت قضیه نیست و نمی‌تواند بیان کیفیت نسبت باشد، بلکه جزئی از اجزای مطلوب در آن قضیه است که برای موضوع اثبات می‌گردد؛ و هرچیزی که خود مطلوب یا جزئی از اجزای مطلوب درقضیه باشد، ناچار تحت‌عنوان یک جهت از جهات برای موضوع آن قضیه اثبات می‌گردد.

اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که اگر جهات قضایا مانند امکان، امتناع و حتی ضرورت جزء محمول در قضیه واقع شوند، جهت قضیه چگونه خواهد بود؟

پاسخ این پرسش همان‌گونه که گذشت، این است که هرگاه جهت واقعی قضیه، جزء

محمول واقع شود، حمل آن محمول بر موضوع خود جز با جهت ضرورت امکان‌پذیر نیست؛ زیرا امکان برای ممکن و امتناع برای ممتنع جز به‌ضرورت قابل‌حمل نخواهند بود. همان‌گونه که وجوب برای واجب نیز از این قاعده بیرون نیست. بنابراین هیچ‌یک از امکان یا امتناع به‌عنوان جهت قضیه در علوم عقلیه به‌کار گرفته نخواهد شد، زیرا مقصود اصلی در باب علوم عقلیه چیزی جز مسائل ضروریه نمی‌تواند بوده باشد.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر قضایا در مسائل عقلی جز با جهت ضرورت تشکیل نمی‌شوند، مسئلهٔ اعتبارات ماهیت مانند امکان، امتناع و وجوب، که در بسیاری از مباحث فلسفی مطرح می‌شود، چگونه توجیه خواهد شد؟ پاسخ این پرسش این است که مسئلهٔ اعتبارات ماهیت مانند امکان، امتناع و وجوب، بنابر عقیدهٔ سهروردی همانند سایر مسائل فلسفی خواهد بود؛ یعنی همان‌گونه که هریک از مسائل فلسفی به‌عنوان اصلی خود موردبررسی قرار می‌گیرند و درنتیجه محمول یا جزء محمول در قضیه واقع می‌شوند، هریک از اعتبارات ماهیت نیز مانند امکان، امتناع یا وجوب به‌عنوان اصلی خود موردبررسی قرار می‌گیرند و درنتیجه جزء محمول در قضیه واقع می‌شوند، در اینجا است که اعتبارات امکان و امتناع، خصلت جهت‌بودن را ازدست خواهند داد و خصلت مسئله‌بودن را پیدا خواهند کرد. بنابراین، اعتبارات ماهیت در علوم عقلی به‌عنوان مسائل فلسفی موردبررسی قرار می‌گیرند. بنابراین، اگر همهٔ جهات قضایا خصلت جهت‌بودن را ازدست بدهند و خصلت مسئله‌بودن را پیدا نمایند، هرگز از زیر سیطرهٔ جهت ضرورت و وجوب بیرون نخواهند بود؛ زیرا وقتی امکان برای ممکن و امتناع برای ممتنع به‌نحو ضرورت و وجوب ثابت است، وجوب برای واجب نیز جز به‌نحو وجوب ثابت نخواهد بود. به‌این ترتیب سیطرهٔ جهت ضرورت و وجوب بر قضایا در علوم عقلی آشکار می‌گردد.

در اینجا جای یک سؤال دیگر باقی می‌ماند و آن عبارت است از این که در قضایای مطلقه، که از ذکر جهت در آنها اهمال شده و در مقابل قضایای موجّهه قرار گرفته‌اند، چگونه می‌توان جهت ضرورت یا وجوب را، بنابرعقیدهٔ سهروردی در این باب، توجیه نمود؟

در مقام پاسخ‌به این سؤال گفته می‌شود قضیهٔ مطلقه در علوم عقلی اگرچه ازنظر ظاهر، مطلق است و از ذکر جهت در آن اهمال شده است، ولی مطابق اصول عقلی

درواقع و نفس‌الامر بدون یک جهت از جهات واقعی نخواهد بود. دراینجا به اصل حکیم سهروردی در این باب باز می‌گردیم که براساس این اصل بازگشت همهٔ قضایای موجّهه به یک قضیه است و آن قضیه چیزی جز قضیهٔ ضروریه نخواهد بود.

سهروردی این قضیه را، که اصل و اساس همهٔ قضایای موجّهه به‌شمار آمده است، «قضیهٔ بتّاته» خوانده است. این کلمه از مصدر «البت» اشتقاق یافته که به معنی قطع و یقین است. وجه نام‌گذاری این قضیه به این نام این است که قضیهٔ ضروریه پیوسته موجب قطع و یقین است. او با ایمان و یقین توحیدی بسیار نیرومندی که درخود داشته است می‌خواسته همه‌چیز را در راه حق و طریق توحید از نقطه‌نظر یقین و ایمان بنگرد. چون بدون ایمان و یقین هیچ‌گونه حرکت به‌سوی مقصد برای انسان میسر نیست. اصل هرگونه اقدام و حرکت را در انسان نوعی از ایمان یا یقین تشکیل می‌دهد. زیرا اساس ادراک و اندیشهٔ بشری برگونه‌ای از یقین استوار است. پایگاه حرکت اندیشه، حالت ایمان یا یقین در درون انسان است. حالت شک مطلق همانند زمین باتلاق است که هیچ‌گونه حرکت از آن جایگاه برای انسان میسر نیست. بدین‌جهت است که شکاک‌ترین مردم اگر خواسته باشد، به شک خود وفادار بماند، باید نسبت به شک خود یقین یا ایمان داشته باشد؛ زیرا اگر شخص شکاک نسبت به شک خود یقین نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند ادعا نماید که شک دارد و در این هنگام است که سکوت مطلق، که ناشی از جهل مطلق است، همه‌چیز و همه‌جا را فرامی‌گیرد. به‌همین جهت است که گفته می‌شود آنجا که سخن آغاز می‌گردد، اندیشه وجود دارد و آنجا که اندیشه موجود است، از گونه‌ای یقین یا ایمان حکایت می‌نماید.

شک دکارت و سقراط

دکارت فیلسوف معروف فرانسوی در همه‌چیز شک می‌کند یا این‌که تصمیم می‌گیرد در همه‌چیز شک نماید. ولی بلافاصله در خود می‌یابد که نسبت به شک خویش شک ندارد. بلکه با یقین کامل، نسبت به شک خویش ایمان دارد؛ به‌همین جهت، یقین به شک خویش را مبدأ یک نظام فلسفی قرار داده است.

سقراط در یکی از سخنان جاودانهٔ خویش ادعا کرده است که وی «می‌داند که نمی‌داند». در این جمله به‌وضوح می‌بینیم که حتی جهل و نادانی در پرتو نوعی علم و آگاهی آشکار می‌شود؛ یعنی نادانی هنگامی معنی نادانی را پیدا می‌کند که دانسته شود

آن نادانی است؛ به‌گونه‌ای که اگر خود نادانی دانسته نشود، هرگز از آن نشانی نمی‌توان یافت. به‌سخن دیگر، از نادانی نادانسته، که همان «جهل مرکب» است، هیچ‌گونه سخن نمی‌توان گفت. یکی از فلاسفهٔ معاصر مغرب‌زمین، بر سبیل اعتراض به سخن سقراط، گفته است، اگر سقراط می‌دانست که نمی‌داند، من همان را نیز نمی‌دانم. ولی این فیلسوف از این نکته غفلت کرده که در معنی سخن وی هیچ‌گونه اعتراضی بر کلام سقراط دیده نمی‌شود؛ زیرا در معنی سخن وی هیچ عنصر تازه‌ای علاوه‌بر آنچه در کلام سقراط آمده وجود ندارد؛ و این بدان جهت است که وقتی وی ادعا می‌نماید که او نمی‌داند، و نمی‌داند که نمی‌داند، در حقیقت دانسته است که نمی‌داند که نمی‌داند؛ زیرا اگر جهل به جهل خود را نمی‌دانست چگونه می‌توانست ادعا کند که وی آن را نمی‌داند؟ به‌این ترتیب سخن این شخص هرچند به‌عنوان نوعی اعتراض بر کلام سقراط ایراد شده، ولی درحقیقت چیزی جز تکرار سخن سقراط نیست. فقط یک تفاوت بین این دو کلام وجود دارد، و آن تفاوت این است که سقراط به جهل خویش عالم بوده است، درحالی‌که این شخص به جهل بر جهل خویش ادعای عالم‌بودن می‌نماید.

ایمان و یقین

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود انسان برحسب فطرت، بدون نوعی از یقین یا ایمان نمی‌تواند به زندگی انسانی خویش ادامه دهد.

مسئلهٔ ایمان در انسان بین علمای ادیان مختلف به‌گونه‌های متفاوت مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. متکلمین مسیحی در این باب راه افراط پیموده و مبالغه‌های فراوان کرده‌اند، تاجایی‌که یکی از متکلمین مسیحی می‌گوید: «من به آن چیز ایمان دارم، چون آن را یاوه نمی‌دانم». معنی این سخن این است که ایمان به هیچ‌وجه نیازمند دلیل نیست؛ بلکه دلیل نیازمند ایمان است. به‌عبارت دیگر ایمان از دلیل نمی‌آید، بلکه این دلیل است که از ایمان برمی‌آید.

شک و یقین

تاکنون آنچه در اینجا ذکر شد، بر این نکته استوار بود که انسان به‌حسب فطرت برای حرکت اندیشه، دارای نوعی از یقین است. ولی به این نکته نیز باید توجه شود که اگر انسان هیچ‌وقت به مرحلهٔ شک نرسد، به مرحلهٔ یقین عقلی و علمی نیز نخواهد رسید؛

زیرا کسی که خود را در حصاری از یک حالت قطع و جزم بی‌اساس زندانی می‌کند، هرگز باب تفکر آزاد و اندیشهٔ صحیح به‌روی وی گشوده نخواهد شد، به‌گونه‌ای که شامهٔ ادراکش برای همیشه از استشمام رایحهٔ طرب‌انگیز اندیشه‌های نو و تازگی‌های دانش بی‌نصیب خواهند ماند.

حرکت اندیشه، در طریق بی‌پایان خود از آنجا آغاز می‌گردد که سؤال مطرح می‌شود؛ زیرا حرکت اندیشه پیوسته کوششی است برای پاسخ به پرسش‌ها. سؤال هنگامی مطرح می‌شود که شک آغاز خودنمایی کند. و به‌این ترتیب است که می‌بینیم درمیان جدال شک و یقین حرکت اندیشه آغاز می‌گردد و راه پر نشیب و فراز خود را به‌سوی مقصد نهایی می‌گشاید. عبور اندیشه از راه پرپیچ و خم خطا و صواب و ورود آن به صحنهٔ پیکار حق و باطل جریان عظیم رودخانهٔ سیال تاریخ بشریت را تشکیل می‌دهد.

باتوجه به آنچه گذشت، این مسئله به‌خوبی روشن می‌شود که همان‌اندازه که شک مطلق برای اندیشهٔ بشر زیان‌بار است، جزم و قطع بی‌اساس نیز می‌تواند زیان‌بار و نابودکننده باشد. در وادی هولناک شک مطلق سرگردان‌بودن یا در تنگنای حصار قطع و جزم بی‌اساس برای همیشه زندانی‌بودن، دو مرحلهٔ دردناک و دوزخی اندیشهٔ بشر است که افراد بسیاری در این دو پرتگاه سقوط کرده و نابود گشته‌اند. سالک طریق صحیح تفکر و راهرو راستین اندیشه، باید چنان با جزم و احتیاط این راه دشوار را بپیماید که دامن خویش را به غبار تیره این دو وادی تاریک نیالاید. پاسخ و پرسش وقفه‌ناپذیر در اندیشه و جدال همیشگی شک و یقین، راه تفکر را به‌سوی مقصد هموار می‌سازد. توقف در تفکر چیزی جز مرگ اندیشه نیست. پویایی گستاخانه و حرکت خستگی‌ناپذیر، خصلت ذاتی اندیشهٔ آدمی است.

حرکت اندیشه از مقصد به‌سوی مبادی و بازگشت آن از مرحلهٔ مبادی به سوی مقصد، در فلسفهٔ اسلامی تعریف «تفکر» را تشکیل می‌دهد. این تعریف از تفکر در این بیت چنین آمده است:

الفکر حرکة إلی المبادی   و من مبادی إلی المراد[1]

حرکت اندیشه از مقصد به‌سوی مبادی و بازگشت آن از مرحلهٔ مبادی به‌سوی مقصد یک سیر استوار و منظم منطقی است که می‌تواند تفکر را از هرگونه انحراف به‌سوی

---

۱. اللئالی المنتظمة. ص ۸.

چپ یا راست باز دارد و آن‌را در صراط مستقیم که راه وصول به‌حقیقت است، همواره یاری دهد.

رابطهٔ بین مقصد و مبادی، خطّی است که در هستی و جهانِ عین ریشه دارد و هرگز نباید آن را یک امر قراردادی و بی‌ارتباط با جهان‌عین تصور نمود، که اگر چنین تصور شود، رشتهٔ نظام تفکر گسسته خواهد شد و همه‌چیز با همه‌چیز بیگانه جلوه خواهد کرد. در تفکر صحیح منطقی حرکت اندیشه همواره روی خط ارتباط میان مقصد و مبادی انجام می‌پذیرد و این همان رشتهٔ ظریف و خط دقیق است که بین تفکر منطقی و غیرمنطقی فاصله ایجاد کرده است. حرکت اندیشه روی این خط منطقی که بین مقصد و مبادی راه گشوده و آنها را به یکدیگر متصل ساخته است، هیچ وقت متوقف نمی‌گردد؛ زیرا خط ارتباط بین مقاصد و مبادی، در متن عالم هستی و جهان عینی امتداد یافته است؛ و مادام که این امتداد به هستی جاودانهٔ خویش ادامه می‌دهد، حرکت اندیشهٔ آدمی روی این خط در مراحل گونه‌گون و بی‌پایان آن ادامه می‌یابد.

نه افراط و نه تفریط

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، یک نکته به‌خوبی آشکار می‌شود؛ و آن نکته عبارت از این است که طریق وسط و راه اعتدال همواره بهترین مسیر برای وصول به مقصد است. زیرا در دوطرف افراط و تفریط لغزش‌هایی وجود دارد که همیشه طریق میانه از آنها برکنار می‌ماند.

همان‌گونه که در آغاز این مبحث ذکر شد، شیخ شهاب‌الدّین سهروردی کلیهٔ قضایای موجّهه را به یک قضیه بازگردانده و آن عبارت است از قضیهٔ ضروریه یا بتاته.

گروهی دیگر از علمای متأخّر فن منطق، قضایای موجهه را به تفصیل موردبحث قرار داده و در تقسیم‌بندی قضایا راه افراط را پیموده‌اند.

در این میان راه سومی نیز وجود دارد که هم از افراط متأخّرین و هم از تفریط سهروردی برکنار می‌ماند. به‌طور مثال اگر مراتب متفاوت ضرورت و موارد مختلف آن بدون ورود در جزئیات تشریح گردد، نه راه افراط طی شده و نه طریق تفریط پیموده گشته؛ بلکه بسیاری از مشکلات بدین وسیله حل می‌گردد.

اصل معنی ضرورت را نمی‌توان تعریف کرد. زیرا هیچ مفهومی را نمی‌توان در تعریف آن به‌کار برد که از خود معنی ضرورت اعرف و اجلی باشد. هرگونه مفهومی که

در تعریف معنی ضرورت به‌کار گرفته شود، یا از حیث وضوح و روشنی همانند خود معنی ضرورت است و یا به درجات کم‌تر از خود معنی ضرورت، دارای وضوح و روشنایی است. به‌این ترتیب، معنی ضرورت همانند مفهوم هستی، بدون هیچ‌گونه واسطه در لوح ادراک بشر ترسیم می‌شود. دو معنی امکان و امتناع نیز دارای سرنوشتی همانند با معنی ضرورت می‌باشند.

اقسام ضرورت

معنی ضرورت برحسب موارد گوناگون به شش قسم تقسیم شده که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. ضرورت ذاتی
۲. ضرورت ازلی
۳. ضرورت وصفی
۴. ضرورت در وقت معین
۵. ضرورت در وقت غیرمعین
۶. ضرورت به‌شرط محمول

ضرورت ذاتی و اصالت نظام متافیزیکی

ضرورت ذاتی در مواردی صادق است که نسبت محمول قضیه به موضوع آن با قید وجود موضوع، ضرورت داشته باشد. یعنی مادام که موضوع قضیه موجود است، نسبت محمول به آن موضوع ضروری خواهد بود. این‌گونه قضیه که آن را «ضروریهٔ ذاتیه» می‌نامند، در سه مورد تشکیل می‌شود که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. جایی که یک شیء بر ذات خویش حمل گردد، مانند این‌که گفته شود: «انسان انسان است»؛ معنی این قضیه این است که هیچ‌چیز در جهان فاقد خویشتن خویش نیست. این نوع حمل را در این‌گونه قضایا «حمل أوّلی ذاتی» می‌خوانند. ممکن است گفته شود تشکیل این‌گونه قضایا پوچ و بیهوده است، زیرا هیچ پیامی دربر ندارد و هیچ‌گونه سخن تازه‌ای نمی‌گوید. در پاسخ گفته می‌شود البته چنین است، زیرا هیچ پیام یا سخن تازه‌ای در این‌گونه قضایا نمی‌یابیم؛ ولی درعین‌حال حمل أوّلی ذاتی در قضیه، یک واقعیت انکارناپذیر است که انسان چه بخواهد و چه نخواهد، باید در برابر آن تسلیم گشته و آن‌را بپذیرد؛ زیرا اگر این واقعیت ــ بدان‌گونه که ماتریالیسم دیالکتیک ادعای

آن‌را دارد ــ مورد انکار قرار گیرد، هیچ حکمی در جهان صحیح نخواهد بود و هیچ سخنی معنی واقعی نخواهد داشت.

اساس اختلاف بین دو نوع تفکر ماتریالیسم دیالکتیک و غیر آن در همین مسئله نهفته است. به‌عبارت دیگر، می‌توان گفت محل نزاع میان دو گروه فکری متخاصم در اینجا است که آیا یک موجود در جهان، خود همان موجود است یا درعین‌حال غیر خود آن نیز می‌باشد. به این ترتیب است که می‌بینیم «حمل اولی ذاتی» در قضیه موضع استوار خود را بازمی‌یابد و نقش عظیم خود را در یک نظام فکری و سیستم فلسفی ایفاء می‌نماید.

در اینجا این نکته به‌خوبی روشن می‌شود که نظام فکری یا سیستم فلسفی در متافیزیک اگرچه کشف تازه‌ای به‌معنی تجربی و علمی کلمه ارائه نمی‌نماید؛ ولی هیچ‌گونه کشفی نیز بدون آن نظام فکری معنی نخواهد داشت؛ زیرا در این نظام فکری است که هرچیز در جای خود معنی خود را دارد و هر موجودی می‌تواند با سایر موجودات در یک رابطهٔ منطقی موضع خود را نیز حفظ نماید. هیچ‌کس نمی‌تواند بیرون از نظام فکری متافیزیکی سخنی گوید که آن سخن دارای معنی واقعی باشد. هر سخنی که گفته می‌شود ضمن این‌که معنی اولی خود را به ذهن شنونده می‌رساند، معنی ضد خود را نیز می‌تواند به ذهن شنونده وارد سازد. همین اختلاف در معنی و تضاد در محتوای سخن، در ذهن خود گوینده نیز می‌تواند ویرانگر باشد، چون خود گویندهٔ سخن نمی‌تواند یکی از دو معنی متضاد را به‌طور معین اراده کند. مگر با اعتقاد راسخ به معنی حمل اولی ذاتی. بنابراین کسانی‌که سرسختانه در مقام پیکار و دشمنی آشتی‌ناپذیر با نظام فکری متافیزیکی برآمده‌اند، حربه‌ای جز متافیزیک در دست ندارند؛ زیرا نخستین ادعای آنها این است که می‌گویند «نظام فکری متافیزیکی درست نیست».

اگر این گروه خواسته باشند به ادعای خود وفادار بمانند و روی این سخن ایستادگی کنند، ناچار باید مدعای خود را پذیرفته باشند؛ یعنی قبول داشته باشند که جملهٔ «نظام فکری متافیزیکی درست نیست»، درست است. هنگامی می‌توانند به صحت این جمله اعتقاد داشته باشند که به صحت حمل أوّلی ذاتی اعتقاد راسخ داشته باشند. اعتقاد به صحت حمل أوّلی ذاتی چیزی جز ایمان به نظام فکری متافیزیکی نیست. به‌این ترتیب درمی‌یابیم که با هیچ حربه‌ای نمی‌توان با سیستم فلسفی متافیزیکی به پیکار برخاست،

مگر این‌که آن حربه‌ای از جنس خود سیستم فکری بوده باشد. بدین‌جهت است که اگر کسانی بدون یاری‌گرفتن از این نظام فلسفی متافیزیکی به مبارزه و جنگ بـا ایـن نـظام برخیزند، در همان لحظهٔ نخست با شکست مرگباری مواجه خواهـند شـد و بـه‌دست خویش گور خویش را خواهند کند زیرا، همان‌گونه که ذکر شد، در نخستین قـدم بـاید معنی قضیهٔ حمل اولی ذاتی را بپذیرند، که اگر معنی این قضیه پذیرفته نشود، بلافاصله در چاه ویل جواز تناقض سرنگون خواهند شد و دیگر هیچ‌چیز در جـهان قـابل‌اثـبات نخواهد بود، تا جایی‌که خود این قضیهٔ جایزبودن تناقض نیز قابل‌اثبات نـخواهـد بـود. بنابراین، هستهٔ اصلی شجرهٔ اختلاف بین دو نظام فکری یعنی نظام مـتافیزیکی و نـظام غیرمتافیزیکی در قضیهٔ حمل أوّلی ذاتی نهفته است. اگر این قضیه به‌عنوان یک واقعیت پذیرفته شود، نظام فکری متافیزیکی پذیرفته شده است.

شگفت اینجا است که شق دوم مسئله؛ یعنی حتی نپذیرفتن قضیهٔ حمل أوّلی ذاتی به‌عنوان یک واقعیت امکان‌پذیر نیست، مگر با پذیرفتن آن؛ زیرا هنگامی‌که کسانی آن را نپذیرند، خود آن نپذیرفتن را به‌عنوان یک قضیهٔ سالبهٔ حملیهٔ ذاتیه پذیرفته‌اند؛ و به‌این ترتیب، درمی‌یابیم که فرارکردن و رهـاشدن از سـیطرهٔ نـظام فـلسفی مـتافیزیکی بـرای هیچ‌کس و به‌هیچ‌عنوان امکان‌پذیر نیست. کسانی که در این وادی گام نهاده و خود را رها پنداشته‌اند، جز بازی با الفاظ کار دیگری انجام نداده‌اند.

۲. مورد دوم از موارد قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه جایی است که یکی از ذاتیات شیء بر آن حمل گردد؛ اعم از این‌که آن امر ذاتی جنس باشد یا فصل، مانند این‌که گفته شود «انسان حیوان است»؛ حمل حیوان بر انسان بدون‌تردید یک حمل ذاتـی است؛ هـمان‌گونه کـه حمل ناطق بر انسان نیز یک حمل ذاتی خواهد بود.

۳. مورد سوم از موارد ضروریه ذاتیه جایی است که یکی از لوازم ماهیت بر آن حمل گردد؛ مانند این‌که گفته شود «عدد چهار همیشه زوج است». زوجیت نسبت به عدد چهار اگرچه یک مـعنی عـرضی است، ولی چـون لازم مـاهیت است، حـمل آن بـر مـاهیت ضرورت دارد و درنتیجه یکی از موارد قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه به‌شمار می‌آید.

همهٔ موارد سه‌گانه که در باب قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه به‌ترتیب ذکر آنها رفت، در یک قید با یکدیگر مشترک می‌باشند؛ و آن عبارت است از این‌که معنی ضرورت در هـمهٔ ایـن موارد هنگامی صادق است که ذات موضوع در قضیه موجود باشد؛ زیرا اگر قید وجود

موضوع در قضیه اعتبار نگردد، هیچ‌یک از اقسام ضرورت ذاتیه معنی نخواهد داشت.

ضرورت ازلیه

ضرورت ازلیه نوعی از ضرورت است که هیچ‌گونه قیدی در آن اعتبار نشده است؛ یعنی حتی قید بقا وجود موضوع که در قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه اعتبار شده بود، در این نوع از ضرورت نمی‌تواند اعتبار داشته باشد. این نوع ضرورت در مورد وجود حق تبارک و تعالی و صفات او صادق است، مانند این‌که گفته می‌شود «خداوند متعال موجود است» «حق تبارک و تعالی عالم، قادر و زنده است». همان‌گونه که وجود دربارهٔ حق تبارک و تعالی به‌نحو ضرورت ازلی صادق است، صفات دانایی و توانایی و زنده‌بودن و سایر صفات حق نیز به نحو ضرورت ازلی صادق می‌باشند.

معنی ضرورت ازلی این است که قید بقای وجود موضوع به هیچ‌وجه نمی‌تواند معتبر باشد، زیرا قید بقای وجود موضوع در مواردی معتبر است که موجود دارای ماهیت بوده باشد؛ ولی اگر موجود دارای ماهیت نباشد، بلکه وجود او عین ماهیت او باشد، ناچار قید بقای وجود موضوع پوچ و بی‌معنی خواهد بود؛ و جایی که قید بقای وجود موضوع معنی نداشته باشد، آن‌را «ضرورت ازلیه» می‌نامند. بنابراین، در ضرورت ازلیه و هم‌چنین در ضرورت ذاتیه هیچ‌گونه قید یا شرط زائد وجود ندارد. به همین جهت است که این دو قسم ضرورت را «ضرورت مطلقه» نیز می‌نامند؛ زیرا از هرگونه قید یا شرط زائد رها و مبرا هستند. ولی قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه از یک قید ذاتی که در درون آن نهفته است، رها و مبرا نیست؛ زیرا مادام که موضوع آن موجود است، محکوم به حکم ضرورت است؛ به‌گونه‌ای که اگر فرض شود موضوع آن موجود نیست، حکم ضرورت نیز ناچار موجود نخواهد بود. برخلاف ضرورت ازلیه که از این قید هم رها و معرّا است؛ زیرا در اینجا ضرورتْ عین وجود است، همان‌گونه که وجودْ عین ماهیت است. نتیجهٔ این سخن، این است که آنچه هست، ضرورت است و این همان معنی ازلی بودن ضرورت است.

همان‌گونه که ذکر شد، دو قسم از اقسام قضایای ضروریه را که عبارتند از قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه و قضیهٔ ضروریهٔ ازلیه، ضروریهٔ مطلقه نیز می‌نامند؛ زیرا هیچ‌یک از این دو قضیه، مقید و مشروط به شرط و قید خارجی نیستند؛ بلکه از هرگونه قید یا شرط زائد رها و آزاد می‌باشند.

اطلاق ضروریهٔ مطلقه بر این دو قسم از اقسام قضایای ضروریه در آثار صدرالمتألّهین شیرازی نیز آمده است. عین عبارت این فیلسوف در این باب چنین است:

... فإن حکم فیها بضرورة نسبة المحمول إلی ذات الموضوع من غیر شرط زائد فضروریّة مطلقة سواء کانت أزلیّة کقولنا اللّه تعالی قیّوم بالضّرورة، أو ذاتیّة مقیّدة بما دامت الذّات کقولنا الإنسان حیوان لأنّ ضرورتها غیر متأبّدة بل مع بقاء الذّات.[۱]

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌کنیم، ضروریهٔ مطلقه هم درمورد ضروریهٔ ازلیه اطلاق شده است و هم درمورد ضروریهٔ ذاتیه؛ ولی انصاف این است که اطلاق ضروریهٔ مطلقه جز درمورد ضروریهٔ ازلیه سزاوار نیست؛ زیرا یگانه قضیه‌ای که از هرگونه قید و شرطی رها و آزاد است، همان قضیهٔ ضروریهٔ ازلیه است. اما قضیه ضروریهٔ ذاتیه، اگرچه از هرگونه قید و شرط خارجی آزاد است، ولی از قید داخلی که عبارت است از بقای موضوع به هیچ‌وجه آزاد و رها نیست؛ زیرا در این قضیه همواره حکم به ضرورت است؛ مادام که ذات موضوع موجود باشد؛ به‌گونه‌ای که اگر این شرط مفقود باشد و فرض شود که ذات موضوع موجود نباشد، هرگز حکم به ضرورت انجام نخواهد شد. درحالی که قضیهٔ ضروریهٔ ازلیه از قید بقای موضوع نیز آزاد و رها است.

ضرورت مقید

بعد از قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه و ضروریهٔ ازلیه، چهار قسم دیگر از قضایای ضروریه به‌ترتیب عبارتند از :

۱. مشروطهٔ عامه (ضرورت وصفی).
۲. وقتیهٔ مطلقه (ضرورت در وقت معین).
۴. منتشرهٔ مطلقه (ضرورت در وقت غیرمعین).
۴. ضروریهٔ بشرط محمول.

در هیچ‌یک از این قضایای چهارگانه جهت ضرورت به‌طور مطلق استعمال نشده است؛ بلکه در هریک از این اقسام ضرورت نسبت به‌گونه‌ای مقیّد گردیده است.

«قضیهٔ مشروطهٔ عامه» عبارت است از قضیه‌ای که حکم به ضرورت نسبت در آن مشروط است به وصفی از اوصاف، مانند این‌که گفته شود «هر نویسنده‌ای هنگام نوشتن

---

۱. اللمعات المشرقیة، ص ۱۶.

انگشتان خود را حرکت می‌دهد». پرواضح است حرکت انگشتان برای شخص نویسنده هنگامی ضرورت دارد که وی به صفت نویسندگی متصف باشد؛ در غیراین‌صورت هیچ‌گونه ضرورتی در این نوع قضیه وجود نخواهد داشت.

«قضیهٔ وقتیهٔ مطلقه» عبارت است از قضیه‌ای که حکم به ضرورت نسبت در آن به وقتی معین اختصاص یافته است، مانند این‌که گفته شود «ماه در خسوف می‌رود، هنگامی‌که کرهٔ زمین بین آن و خورشید حائل شود».

«قضیهٔ منتشرهٔ مطلقه» عبارت است از قضیه‌ای که حکم به ضرورت نسبت در آن به وقتی معین اختصاص نیافته، اگرچه به وقت مقید است، مانند این‌که گفته می‌شود «هر انسانی در وقتی نفس می‌کشد». در این قضیه اصل نفس‌کشیدن برای انسان در وقتی از اوقات ضرورت دارد؛ هرچند آن وقت دقیقاً معین نیست.

«قضیهٔ ضروریهٔ بشرط محمول» عبارت است از قضیه‌ای که حکم به ضرورت نسبت در آن مشروط است به وجود محمول؛ زیرا وجود، اعم از این‌که مطلق باشد یا مقید، همواره ضرورت را به‌همراه دارد. به‌این ترتیب می‌توان گفت هرکجا که وجود پای گذارد، ضرورت را به‌دنبال خواهد داشت.

براساس ترتیبی که بین اقسام ششگانهٔ قضایای ضروریه ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که میان نخستین قسم، یعنی ضروریهٔ ذاتیه، و آخرین قسم، یعنی ضروریهٔ بشرط محمول، یک‌نوع تقابل از سنخ تقابل بین موضوع و محمول وجود دارد. در قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه، بقای وجود موضوع، اساس ضرورت است؛ درحالی‌که در قضیهٔ ضروریهٔ بشرط محمول، بقای وجود محمول، اصل ضرورت را تشکیل می‌دهد.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که چرا بقاء وجود موضوع در قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه یک قید ذاتی و داخلی به‌شمار آمده است؛ درحالی‌که بقاء وجود محمول در قضیهٔ ضروریهٔ بشرط محمول، یک قید خارجی محسوب می‌گردد؟ پاسخ این پرسش را، به‌گمان راقم این سطور، باید در مسئلهٔ بسیار مهم رابطهٔ وجود با ماهیت جستجو کرد. این مسئله تحت‌عنوان «زائدبودن وجود بر ماهیت» در کتب فلسفی مطرح شده است.

بدیهی‌بودن جهات سه‌گانه

همان‌گونه که در خلال مباحث گذشته، به‌طور اجمال و اختصار اشاره شد، مفاهیم سه‌گانه مانند ضرورت، امکان، امتناع، که آنها را «اعتبارات ماهیت» نیز نامیده‌اند،

هیچ‌گونه نیازی به تعریف ندارند؛ زیرا هیچ‌گونه مفهومی را نمی‌توان در تعریف این معانی سه‌گانه به‌کار برد که از خود این معانی اعرف و اجلی باشد. بنابراین، معانی سه‌گانهٔ ضرورت، امکان و امتناع همانند معنی هستی بدون هیچ‌گونه واسطه در لوح ادراک انسان ترسیم می‌شوند و انسان از آنها آگاهی می‌یابد. کسانی که خواسته‌اند این معانی را با مفاهیم دیگر تعریف نمایند، خواسته یا ناخواسته، خود را در زنجیر سردرگم دور یا تسلسل اسیر کرده‌اند. مانند این‌که برخی در مقام تعریف معنی واجب یا ضرورت گفته‌اند واجب یا ضرورت عبارت است از چیزی که فرض نیستی آن مستلزم امر محال باشد؛ و هم‌چنین در مقام تعریف معنی امکان گفته‌اند ممکن چیزی است که فرض هستی یا نیستی آن مستلزم هیچ‌گونه امر محال نشود؛ و سرانجام در مقام تعریف معنی امتناع گفته‌اند ممتنع چیزی است که ممکن نباشد. به‌این ترتیب هرچه کوشش کرده‌اند کاری جز این نکرده‌اند که هرکدام از این معانی را در تعریف دیگری به‌کار برده‌اند و این همان راهی است که اگر کسی بخواهد از این طریق خود را به سرمنزل مقصود برساند، نتیجه‌ای جز سرگردانی و بازی با الفاظ به‌دست نخواهد آورد. بنابراین معانی ضرورت، امکان و امتناع در زمرهٔ معانی بدیهی به‌شمار آمده‌اند که انسان بدون وساطت مفهوم دیگری آنها را در خود می‌یابد و هرکدام از آنها را در جایگاه مخصوص خود آن مفهوم، به‌کار می‌برد.

حکم به بدیهی‌بودن نیز بدیهی است

برخی محققین گفته‌اند علاوه‌بر این‌که نفس این معانی سه‌گانه بدیهی می‌باشد، حکم به این‌که این معانی سه‌گانه بدیهی است نیز بدیهی است. ناگفته نماند که برخی احکام اگرچه در حد ذات خود بدیهی‌اند، ولی به یک‌نوع توجه و یادآوری نیازمندند؛ به‌طور مثال در همین‌مورد، اگر معنی زوجیت و عدد چهار برای هر شخص ـ اگرچه کودک خردسال باشد ـ توضیح داده شود، هرگز در این معنی تردید نخواهد کرد که زوجیت برای عدد چهار ضروری است؛ همان‌گونه که در امتناع فردبودن برای عدد چهار تردید به‌خود راه نخواهد داد؛ و بر همین قیاس است معنی امکان نسبت به شیء ممکن. حاج ملّاهادی سبزواری این مطلب را در یکی از تعلیقات خود به‌این صورت بیان کرده است:

«والحقّ إنّ الحکم بأنّها بدیهیّة بدیهی أیضاً کالوجود و إن إحتاج إلی منبّه مثل أن یلاحظ أنّ الصّبیان مثلاً لایتوقّفون فی معرفة وجوب‌الزّوجیّة للأربعة و إمتناع

الفرديّة لها و إمكان حصول الحركة لزيد.[۱]

یادآوری یک نکته

در خلال مباحث مربوط به معانی مفاهیم سه‌گانهٔ ضرورت، امکان و امتناع، به این مطلب تصریح شد که معانی سه‌گانه بدون هیچ‌گونه واسطه در لوح ادراک انسان ترسیم می‌شوند. معنی این سخن، همان‌گونه که گذشت، این است که در پیدایش این معانی در ذهن نیازی به هیچ‌گونه تعریف نیست، بلکه خود آنها از هر تعریف دیگری بدیهی‌تر می‌باشند. ولی این سخن هرگز نباید به این معنی گرفته شود که این معانی مانند محسوسات بدون‌واسطه در لوح ادراک ترسیم می‌شوند؛ زیرا معانی مفاهیم سه‌گانه، مانند سایر مفاهیم فلسفی از قبیل وحدت و کثرت، علیت و معلولیت، حدوث و قدوم، و حتی مفهوم هستی، مفاهیمی هستند که انسان هرگز نمی‌تواند آنها را فقط از طریق حواس به‌دست آورد، بلکه ادراک این‌گونه معانی و مفاهیم با یکی از عالی‌ترین اعمال عقلانی برای انسان حاصل می‌شود. این مطلب نیز بدیهی است که بررسی در باب مسائلی که عقل با عالی‌ترین اعمال خویش آن را یافته است، جز با بررسی‌های عقلی نمی‌تواند انجام پذیرد. بنابراین، باید گفت باب بررسی‌های مفاهیم و معانی فلسفی برای همیشه به‌روی حواس بشر بسته شده است؛ زیرا جایگاه این‌گونه مفاهیم را عالی‌ترین مرحله از مراحل ادراک انسان تشکیل می‌دهد. در این صورت دست حواس ظاهرهٔ علم از رسیدن به این‌گونه مفاهیم کوتاه و خرمای حلّ آن معانی بر نخیل فلسفه است. بدین‌جهت است که این مفاهیم را «معقول ثانی به اصطلاح فلسفی» نامیده‌اند. معقول ثانی به‌اصطلاح فلسفی یکی از مهمترین مسائل فلسفهٔ الهی است که در جای خود به تفصیل باید موردبحث و بررسی قرار گیرد.

برای روشن‌شدن این مطلب که مفاهیم فلسفی در حواس نمی‌گنجد، باید به این مسئله توجه شود که خود ضرورت و جبر که بر سراسر موجودات جهان حاکم است، یک پدیدهٔ مخصوص در ردیف سایر پدیده‌های عالم هستی نیست که مانند سایر پدیده‌ها قابل‌احساس و لمس باشد. به‌طوری که هیچ فردی از افراد انسان معنی ضرورت یا جبر را هرگز به حس ظاهر درنیافته است؛ یعنی نه دیده و نه شنیده و نه چشیده و نه

---

۱. شرح منظومه، ص ۵۸، حاشیه منه.

لمس کرده و نه استشمام کرده است. درعین‌این‌که هر انسانی معنی ضرورت و جبر را به‌روشنی و وضوح در ذهن خود می‌یابد و هیچ‌گونه تردیدی در این باب به خود راه نمی‌دهد. به‌این ترتیب، معلوم می‌شود عقل انسان، مفاهیم فلسفی را به طریق دیگری که آن حس ظاهری نیست، ادراک کرده و آنها را یافته است.

در اینجا است که به‌وضوح درمی‌یابیم همهٔ علوم با استناد به یک اصل فلسفی که همان ضرورت و جبر در نظام علی و معلولی جهان هستی است، بسیاری از مسائل خود را حل و فسخ می‌نمایند؛ درحالی‌که این اصل فلسفی خود از طریق حواس به‌دست نمی‌آید. بنابراین، باید گفت اعتقاد به اصالت حس و اعتماد به حواس ظاهر، بدون استناد به یک اصل فلسفی غیرمحسوس، هیچ مسئله‌ای را نمی‌تواندبه اثبات رساند.

جهات سه گانه اموری اعتباری هستند [نفس‌الامری نه اعتباری محض]

ازجملهٔ مسائلی که در اینجا لازم است مورد بررسی قرار گیرد، اعتباری‌بودن ضرورت، امکان و امتناع است. برای اعتباری بودن جهات سه‌گانه این دو برهان اقامه شده است:

۱. به‌طور آشکار درمی‌یابیم هریک از جهات سه‌گانه گاهی به‌عنوان صفت در مورد یک امر معدوم می‌تواند صادق باشد، مانند این‌که گفته می‌شود «اجتماع نقیضین ممتنع است»، «عدم شریک برای خداوند ضروری است»، «در آینده بسیاری از حوادث ممکن است، رخ دهد». چنان‌که پیدا است در مثال اول امتناع؛ در مثال دوم ضرورت؛ و در مثال سوم، امکان صفاتی هستند که امور معدوم به آنها متصف می‌گردند. امور معدوم به ترتیب عبارتند از اجتماع نقیضین در مثال اول؛ شریک برای خداوند در مثال دوم؛ و حوادث آینده در مثال سوم. پس از ذکر این مقدمه، گفته می‌شود اگر ضرورت، امکان یا امتناع در خارج به‌وجود عینی خارجی موجود باشند، اتصاف امور معدومه به آنها هرگز امکان پذیر نخواهد بود؛ در حالی که اتصاف امور معدومه به این صفات، همان‌گونه که ذکر شد، فراوان اتفاق می‌افتد.

۲. برهان دوم، که بر اعتباری بودن این امور اقامه شده، عبارت است از این‌که گفته می‌شود هرگاه جهات سه‌گانه در خارج به‌وجود عینی موجود باشند، ناچار با سایر موجودات عینی در اصل وجود مشترک و در برخی خصوصیات متفاوت خواهند بود. در این صورت وجود هر کدام غیر ماهیت آن خواهد بود؛ و هنگامی که وجود هر کدام

از جهات سه‌گانه جدا از ماهیت آن لحاظ گردد، ناچار اتصاف ماهیت هر یک از جهات به‌وجود آن بدون یکی از این جهات امکان پذیر نیست. در این صورت است که باب تسلسل مفتوح می‌گردد و سر این رشته به مبدئی ختم نمی‌شود.

ناگفته نماند که وقتی گفته می‌شود ضرورت، امکان و امتناع اموری اعتباری هستند، هرگز به این معنی نیست که این معانی یک سلسله امور ذهنی و ادراکی هستند که هیچ پایگاهی جز جهان اندیشه ندارند، و این فقط ادراک و اندیشهٔ آدمی است که بر اساس خواسته‌های خویش هر لحظه می‌تواند آنها را ایجاد نماید و یا تغییر و تبدیل داده و احیاناً از میان بردارد، همان‌گونه که این بازی ذهنی در مورد بسیاری از عناوین و مفاهیم اعتباری انجام می‌پذیرد؛ بلکه مقصود از این سخن این است که این معانی اگرچه در خارج به‌وجود عینی خارجی موجود نمی‌باشند، ولی به‌گونه‌ای مرموز و حیرت‌انگیز با جهان عین و خارج بستگی دارند و در متن نفس‌الامر ریشه داشته، از چشمه‌سار واقعیت سیراب می‌گردند. و این همان معنی است که در مورد بسیاری از مفاهیم فلسفی که آنها را «معقولات ثانیه» نامیده‌اند، می‌تواند صادق باشد. به‌طور مثال وقتی گفته می‌شود «آموختن صنعت نوشتن برای انسان در خارج امکان‌پذیر است»، به امکان صنعت نوشتن در خارج حکم می‌شود. این بدان معنی است که اتصاف انسان به امکان صنعت نوشتن، چیزی است که واقعاً در خارج است و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را انکار نمود؛ در عین این‌که خود معنی امکان در خارج به وجود خارجی موجود نیست. به این ترتیب می‌توان گفت در مورد معانی اعتباری نفس‌الامری همیشه ظرف اتصاف جهان خارج است، اگرچه ظرف عروض را عالم اندیشه تشکیل می‌دهد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت اگر ذات شیء به یک صفت در جایگاهی مخصوص اتصاف یابد، لازم نیست که آن صفت در آن جایگاه مخصوص حضور عینی داشته باشد. این مطلب در یک جملهٔ کوتاه و پر معنی بین حکمای اسلامی به عنوان یک قاعده معروف است که:

إنّ إتّصاف الذات بصفة فی ظرف لایقتضی ثبوت تلک الصّفة فیه لأنّ ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له لافرع ثبوت الثّابت.

توجه به این مسئله که بین ظرف عروض و ظرف اتصاف یک نوع تفاوت وجود دارد، بسیاری از مسائل را در باب امور اعتباری می‌تواند حل نماید؛ زیرا در امور نفس‌الامری

ظرف اتصاف جز جهان خارج نمی‌تواند معنی دیگری داشته باشد، همان‌گونه که در این نوع مسائل ظرف معروض جز با عالم اندیشه و ذهن قابل توجیه نخواهد بود.

اصالت وجود و یک دگرگونی در جهات سه گانه

آنچه تاکنون دربارهٔ ضرورت، امکان و امتناع مور بحث و گفت‌وگو قرار گرفت، براساس طرز تلقی و نوع برداشتی است که جمهور حکمای اسلامی، بدون توجه دقیق به مسئلهٔ بنیادی اصالت وجود، از این‌گونه مفاهیم داشته‌اند، تا جایی که می‌بینیم حتی برخی از حکمای بعد از صدرالمتألّهین به نقش عظیم و اساسی اصالت وجود در این‌گونه مسائل توجه کامل نکرده‌اند و راه متعارف جمهور را در طرح و بررسی این معانی ادامه داده‌اند. در حالی که اگر مسئلهٔ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مورد توجه کامل قرار گیرد و کیفیت ارتباط آن با سایر مسائل معلوم شود، نوع برداشت و طرز تلقی نسبت به ضرورت، امکان و امتناع به گونه‌ای دیگر خواهد بود.

پر واضح است که پیش از صدرالمتألّهین، مسئلهٔ اصالت وجود به‌عنوان یک مبحث بنیادی و مستقل مطرح نشده بود؛ اگرچه معنی و محتوای آن مورد توجه برخی از بزرگان اندیشه واقع شده بود. بنابراین اگر نقش تعیین کنندهٔ این اصل زیربنایی در مورد سایر مسائل فلسفی مورد بررسی قرار نگرفته است، جای هیچ‌گونه شگفتی نیست. شگفت اینجا است که بعد از طرح این اصل اساسی، به‌وسیلهٔ فیلسوف بزرگ صدرالدّین شیرازی، هنوز هم کیفیت ارتباط آن با سایر مسائل آن‌گونه که شایستهٔ یک بررسی کامل و تمام عیار است، انجام نگرفته است. شاید یکی از علت‌های این رویداد تاریخی این باشد که مسئلهٔ اصالت وجود با مسئلهٔ وحدت وجود همانند دو نوزادی هستند که از یک پستان شیر می‌نوشند. این واقعیت نیز به‌خوبی آشکار است که مسئلهٔ وحدت وجود از نظر فقهای حاکم و متشرعین تابع، سخت محکوم و مطرود بوده است. در هر صورت اصل اساسی اصالت وجود، طرز تفکر حکما و متکلمین را دربارهٔ جهات سه‌گانهٔ ضرورت، امکان و امتناع با یک دگرگونی بنیادی روبرو می‌سازد.

سیر تحولی و تاریخی در مسئلهٔ جهات سه گانه

اکنون بی‌مناسبت نیست به سیر تحولی و تاریخی جهات سه‌گانه در فلسفه و کلام اسلامی، بر اساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، اشاره‌ای شود تا زمینه برای مبحث

بعدی که همان اصالت وجود و جهات سه‌گانه است، فراهم گردد. برای این مقصود از متن کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم شاهد آورده و مطلب را دنبال می‌کنیم:

آنچه از زمان‌های بسیار قدیم در این زمینه رسیده، این است که هر یک از ضرورت و امکان و امتناع خاصیت مخصوص برخی از ماهیات و ذوات هستند، یعنی ماهیات بالذّات مختلف‌اند و خاصیت بعضی از آنها ضرورت وجود و خاصیت بعضی امکان وجود و خاصیت بعضی امتناع وجود است. لهذا ماهیات از این لحاظ بر سه قسم‌اند: واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، ممتنع‌الوجود.

این سه دسته واجب و ممکن و ممتنع را این طور تعریف کرده‌اند: واجب آن است که ذات و ماهیتش مقتضی وجودش است. ممتنع آن است که ذات و ماهیتش مقتضی عدمش می‌باشد. و ممکن آن است که ذات و ماهیتش نسبت به وجود و عدم لا اقتضا است.

بعداً فلاسفه اندکی دقیق شدند و این بیان را خیلی ناقص بلکه کودکانه دیدند که گفتند ذاتی که خودش مقتضی وجود یا مقتضی عدم خویش باشد، معنی ندارد. چگونه ممکن است که یک چیز خودش وجود دهنده یا معدوم کنندهٔ خودش باشد؛ و گفتند اگر واجب‌الوجودی داشته باشیم، به این معنی است که ذاتی است که وجودش از ناحیهٔ علت خارجی به وی نرسیده؛ و اگر ممتنع‌الوجودی داشته باشیم، به این معنی است که عدمش معلول علت خارجی نیست؛ نه این‌که واجب‌الوجود ذاتی است که خودش وجود دهندهٔ خویش است و ممتنع‌الوجود ذاتی است که خودش معدوم کنندهٔ خویش است.

آری این قدر می‌توان گفت که واجب‌الوجود ذات و ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند، موجودیت را از حاقّ ذات آن ماهیت انتزاع می‌کند؛ همان‌طور که چون عدد چهار را تصور می‌کند، جفت بودن را از حاق ذات آن انتزاع می‌کند و خلاف آن را محال می‌داند. و ممتنع‌الوجود ماهیتی است که اگر عقل آن را تصور کند، معدومیت را از حاق ذات آن انتزاع می‌کند. پس واجب‌الوجود ذاتی است که از ناحیهٔ غیر و معلول غیر نیست و عقل از حاق ذات وی موجودیت را انتزاع می‌کند. و ممتنع‌الوجود ذاتی است که به خودی خود و قطع‌نظر از علت خارجی معدوم است و عقل از حاق ذات وی معدومیت را انتزاع می‌کند. و ممکن‌الوجود ذاتی است که از ناحیهٔ غیر و معلول غیر است و طوری است که عقل از ذات وی با قطع نظر از شیء خارجی نه موجودیت را انتزاع می‌کند و نه معدومیت را.

ولی بعد از این‌که فلاسفه در الهیات غور بیش‌تری کردند و روی براهین

مخصوصی خواص واجب را به‌دست آوردند، ثابت کردند که اگر واجب‌الوجودی داشته باشیم، ممکن نیست که آن واجب‌الوجود مانند سایر اشیاء، مرکب باشد از ماهیتی و وجودی؛ بلکه واجب‌الوجود باید وجود محض و هویت صرف باشد. و از این رو تعریف واجب‌الوجود «به ماهیتی که موجودیت از حاقّ ذاتش انتزاع می‌شود» نیز صحیح نیست؛ بلکه تعریف صحیح واجب‌الوجود این است: حقیقتی که وجود صرف است و قائم به ذات خویش می‌باشد.

مطابق نظریهٔ این عده از فلاسفه دو نظریهٔ بالا در مقام بیان منشأ ضرورت و امکان و امتناع، که هر یک از این سه خاصیت ماهیتی از ماهیات می‌دانستند، غلط است. زیرا چنان‌که دیدیم، وجوب ذاتی نمی‌تواند خاصیت ماهیتی از ماهیات باشد؛ بلکه اگر وجوب ذاتی داشته باشیم؛ یعنی اگر واجب‌الوجود بالذّاتی داشته باشیم که وجوب خاصیت ذاتی اوست، او باید وجود محض و هویت صرف (بلاماهیت) بوده باشد[1].

این مسئله در کتاب شرح تجرید قوشچی که متن آن از خواجه نصیرالدین طوسی است، چنین آمده است:

و قد تؤخذ تلک الثّلثة بحسب الذّات فتکون القسمة حقیقیّة، و ذلک لأنّ نسبة کلّ محمول سواء کان وجوداً أو غیره إلی موضوعه لایخلو ذات الموضوع إمّا أن یقتضی تلک النّسبة أوّلا، و علی الثّانی إمّا أن یقتضی نقیض تلک النّسبة أولا و الأوّل هو الوجوب و الثانی هو الإمتناع و الثّالث هو الإمکان[2].

در جای دیگر از همین کتاب چنین آمده است:

... قسمة الذّات إلی الأقسام الثّلثة الواجب و الممکن و الممتنع قسمة حقیقیّة لامخرج منها لأنّ الذّات إمّا أن یقتضی الوجود أو العدم أو لاهذا و لا ذاک...[3].

همان‌گونه که در این عبارت می‌بینیم، جهات سه‌گانه؛ یعنی ضرورت، امکان و امتناع، از خواص ماهیت و ذات اشیاء به‌شمار آمده‌اند. به این ترتیب که گفته شده است اگر ماهیت در حدّ ذات خویش مقتضی وجود باشد، آن را «واجب‌الوجود» خوانند؛ و اگر مقتضی عدم و نیستی باشد، آن را «ممتنع‌الوجود» نامند؛ ولی اگر در حدّ ذات نه مقتضی وجود باشد و نه مقتضی عدم، ناچار آن را «ممکن‌الوجود» می‌خوانند.

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم. ۵ جلد. ج ۳. ص ۷۵.
۲. شرح تجرید قوشچی. مطبوع در حاشیه کتاب شرح مواقف عضد الدین ایجی. ج ۲. ص ۷۱.
۳. همان. ص ۷۲.

از نظر سیر تحولی و تاریخی که در باب جهات سه‌گانه به‌وقوع پیوسته است، این نظریه را باید ابتدائی‌ترین نظریه به‌حساب آورد. این نظریه بیش‌تر در کتب متکلمین آمده و در آثار برخی حکما نیز به‌طور آشکار مشهور است. در مرحلهٔ دوم سیر تاریخی این مسئله در باب واجب گفته می‌شود که اگر عقل واجب الوجود را تصور کند، موجودیت را از حاقّ و متن هویت آن انتزاع می‌نماید. این‌گونه تعبیر را حتی در آثار صدرالمتألّهین، که اصل اساسی اصالت وجود را بنیاد نهاده است، به‌طور آشکار می‌بینیم. چنان‌که می‌گوید:

و أمّا الثّانية فنقول: إنّ الموجود في نفس الأمر لا يخلو إمّا أن يكون موجوداً في مرتبة نفس ذاته من حيث هي هي، أي كما أنّه موجود في نفس الأمر فكذلك موجود عند ملاحظة الذّات من حيث هي الذّات مع قطع النّظر عن إعتبار شيء آخر معه حتّىٰ يكون موجوداً بجميع الإعتبارات الواقعة في نفس الأمر منشأ لصحّة الحكم عليه بالموجوديّة و مصداقاً لحمل الموجود فيكون وجوده واجباً لذاته بذاته و هو المطلوب.

أولم‌يكن كذلك بل يكون أيساً بعد ليس و فعلاً عقيب قوّة كالماهيّات الإمكانيّة حيث أنّها وجدت بعد أن لم‌يكن موجودة و صارت بالفعل حينما كانت بالقوّة بحسب ذواتها...[1].

در این عبارت وجوب از حاقّ ذات واجب الوجود انتزاع می‌شود؛ زیرا ذات واجب، با قطع نظر از هرگونه شیء دیگر موجود است؛ کما این‌که امکان از حاقّ ذات ممکن‌الوجود انتزاع می‌شود، زیرا همیشه از ناحیهٔ غیر خویش پس از مرحلهٔ نیستی به مرحلهٔ هستی می‌رسد و همواره فعلیت خود را بعد از بالقوّه بودن به‌دست می‌آورد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که صدرالمتألّهین در این عبارت مانند بسیاری از عبارت‌های دیگر با جمهور حکمای اسلامی هم‌آهنگی نموده است؛ ولی محتوای این عبارت با اصل اساسی اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت سازگار نیست؛ زیرا مطابق اصل اصالت وجود، ضرورت یا وجوب اعم از این‌که وجوب بالذّات باشد یا وجوب بالغیر، مساوی با وجود است و ماهیت را در حقیقت از آن بهره‌ای نیست؛ یعنی همان‌گونه که بر اساس اصالت وجود، موجود بودن در حقیقت صفت وجود است و اتصاف ماهیت به صفت موجود بودن با یک نوع مجاز و استعاره قابل توجیه می‌باشد، ضرورت یا وجوب نیز در حقیقت خصلت وجود است، و اتصاف ماهیت به صفت وجوب یا ضرورت با یک نوع

---

۱. المبدأ و المعاد. با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. ص ۱۶.

مجاز و استعاره انجام می‌پذیرد. به‌عبارت دیگر، می‌توان گفت وجوب یا ضرورت، چیزی جز وجود نیست، همان‌گونه که امتناع در حقیقت چیزی جز عدم نیست؛ زیرا واقعیت هستی از آن نظر که هستی است، هرگز نیستی را نمی‌پذیرد؛ چنان‌که نیستی به هیچ‌وجه واقعیت هستی را نمی‌پذیرد. ریشهٔ تناقض در همین‌جا است و معنی امتناع و اجتماع نقیضین نیز چیزی جز این نیست که بین هستی و نیستی هیچ‌گونه سازش امکان‌پذیر نیست؛ یعنی نه هستی پذیرای نیستی است و نه نیستی پذیرای هستی، بلکه هستی جاودانه هستی است، چنان‌که نیستی همیشه نیستی است. همان‌گونه که سلب هستی از هستی امکان‌پذیر نیست، سلب نیستی از نیستی نیز امکان‌پذیر نیست. براساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که ضرورت، شأن وجود و خصلت هستی است، همان‌گونه که امتناع شأن عدم و خصلت نیستی است.

در این صورت آنچه از جهات سه‌گانه باقی می‌ماند، «امکان» است، یعنی چیزی که نسبت به هستی و هم‌چنین نسبت به نیستی بی‌تفاوت و لااقتضاء است؛ نه ضرورت هستی را در بردارد و نه امتناع نیستی را واجد است. سلب ضرورت هستی و سلب ضرورت نیستی معنی آن را آشکار می‌سازد. این معنی را که چیزی جز سلب دو ضرورت وجود و عدم نیست، فقط در جهان ماهیات می‌توان یافت. به این ترتیب می‌توان گفت امکان، شأن ماهیت و خصلت ذات است. بنابراین، آنچه در آثار حکما و متکلمین آمده، مبنی بر این‌که ضرورت و امتناع در ردیف امکان قرار گرفته و از اعتبارات ماهیت به‌شمار آمده‌اند، به‌کلی بی‌اساس و دور از واقعیت است؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، آنچه می‌تواند از اعتبارات ماهیت به‌شمار آید، فقط امکان است. ولی ضرورت و امتناع را در واقع و نفس‌الامر نباید از اعتبارات ماهیت به‌شمار آورد؛ چون ضرورت، همیشه خصلت وجود است؛ همان‌طور که امتناع، پیوسته خاصیت عدم و نیستی است. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت هرکجا وجود صادق است، ضرورت یا وجوب نیز صادق است و در هر مورد که نیستی و عدم صدق کند، امتناع نیز صادق خواهد بود.

بنابراین، مواد سه‌گانهٔ ضرورت، امتناع و امکان به ترتیب با وجود و عدم و ماهیت مساوی و مرادف خواهند بود.

امکان فقری

با توجه به آنچه در باب سیر تحولی مواد سه‌گانهٔ ضرورت، امکان و امتناع گذشت، این نتیجه به‌دست می‌آید که پس از اثبات اصل اساسی اصالت وجود، عالی‌ترین نظریه در باب مواد سه‌گانه، این است که گفته شود ضرورت، خصلت وجود و شأن هستی است، همان‌گونه که امتناع، خصلت عدم و شأن نیستی است؛ و بالاخره امکان، خصلت ماهیت و شأن ذات است. زیرا معنی امکان چیزی جز سلب دو ضرورت وجود و عدم نیست و این همان چیزی است که از معنی ماهیت مستفاد می‌گردد.

اکنون در اینجا دو پرسش عمده و اساسی پیش می‌آید که باید به آنها پاسخ داده شود:

پرسش نخست این است که اگر ضرورت خصلت وجود است و وجود همواره توأم با وجوب است، پس معنی تقسیم اولی موجود به دو قسم واجب و ممکن چیست؟ و آیا اساساً امکان در باب وجود کدام است؟

پاسخ این پرسش این است که امکان در باب وجود با آنچه در باب ماهیات گفته می‌شود، اساساً متفاوت است؛ زیرا امکان ذاتی در باب ماهیات، همان‌گونه که گذشت، عبارت است از لااقتضا بودن نسبت به هستی و نیستی، در حالی که امکان در باب وجود عبارت است از عین تعلق و بستگی یک موجود به واجب‌الوجود بالذّات؛ زیرا بنا بر اصل اساسی اصالت وجود ـ که اصل اساسی تشکیک در وجود را نیز به دنبال خواهد داشت ـ حقیقت هر معلول و نحوهٔ وجود هر موجود ممکن‌الوجود، جز عین ربط و بستگی به واجب‌الوجود معنی دیگر نخواهد داشت. به عبارت دیگر، حقیقت هر وجود در جهان امکان، عین معلول بودن و عین ارتباط و نیاز و بستگی به علت است، به‌گونه‌ای که هیچ‌گونه حیثیت و جهتی جز ربط و تعلق و وابستگی برای آن نمی‌توان تصور کرد. به سخن دیگر باید گفت نقش وجود امکانی در جهان هستی، همانند نقش معانی حرفیه در جهان سخن است؛ یعنی همان‌طور که معانی حروف در جهان پهناور سخن و ساختمان متنوع جمله‌ها جز عین ربط و تعلق و وابستگی چیز دیگری نیستند، وجودات امکانی در عالم هستی جز عین ربط و تعلق و وابستگی به علت اصلی چیز دیگری نمی‌باشد. بنابر این، معلول بودن بدان معنی نیست که یک ذات به غیر خود مرتبط می‌گردد؛ بلکه معنی معلول بودن چیزی جز عین ربط و تعلق و وابستگی به غیر نیست. مأخوذ نبودن ذات در مشتق که خود یکی از اصول اساسی است، این معنی را به‌خوبی تأیید می‌کند.

خلاصهٔ کلام این است که امکان در باب وجود به این معنی است که ارتباط معلول‌ها با علت‌ها یک امر عارضی نیست، یعنی ارتباط معلول‌ها با علت عین ذات معلول‌ها است. به‌گونه‌ای که اگر گفته شود معلول‌ها جز ارتباط به علت چیز دیگری نیستند، سخنی به گزاف گفته نشده است؛ و این همان چیزی است که صدرالمتألّهین آن را «امکان فقری» در باب وجود خوانده است.

اکنون با توجه به معنی «امکان فقری» در باب وجود، که از جملهٔ مسائل بدیع و جالب در فلسفهٔ اسلامی و محصول اندیشهٔ خلّاق صدرالدّین شیرازی است، به این نتیجه می‌رسیم که تقسیم اولی موجود به دو قسم واجب و ممکن، به این معنی باز می‌گردد که چون وجود بالذات دارای خصلت تشکیک و صاحب مراتب است، ناچار دارای دو مرتبهٔ مستقل و غیرمستقل است. مرتبهٔ مستقل وجود را «واجب» می‌گویند و مرتبهٔ غیر مستقل و وابستهٔ آن را «ممکن» می‌خوانند. شگفت اینجا است که در باب تشکیک و صاحب مراتب بودن وجود، ما به الاشتراک بین مرتبهٔ مستقل و مرتبهٔ غیر مستقل و هم‌چنین مابه‌الافتراق بین این دو مرتبه، در خود ذات هستی جای دارد و بیرون از وجود نیست. به این ترتیب، می‌بینیم که علاوه بر ضرورت، امکان فقری نیز در درون هستی است و از خصلت‌های وجود به‌شمار می‌آید.

براساس آنچه در اینجا ذکر شد، معنی اولی بودن تقسیم موجود به دو قسم واجب و ممکن آشکار می‌گردد. زیرا معنی اولی بودن تقسیم در باب وجود این است که نفس حقیقت وجود بدون هیچ‌گونه تعیّن خاص، اعم از این‌که آن تعیّن طبیعی باشد یا ریاضی؛ و بدون هیچ امر خارجی، قابلیت تقسیم داشته باشد و اقسام را بپذیرد؛ و این همان چیزی است که بدون اصل تشکیک در وجود و صاحب مراتب بودن آن امکان‌پذیر نخواهد بود. در اینجا است که می‌بینیم صدرالدّین شیرازی، با اثبات دو اصل بنیادی اصالت وجود و تشکیک در وجود بسیاری از مسائل فلسفهٔ الهی را که با نوعی ابهام همراه بوده به وجه معقول و منطقی حل کرده است. از جملهٔ آن مسائل همین تقسیم‌های اولیه در باب وجود است که مسئلهٔ مورد بحث ما در اینجا نیز از این گونه‌مسائل است. بنابر این تقسیم موجود به واجب و ممکن، حادث و قدیم، علت و معلول، مجرد و مادی، بالفعل و بالقوّه و... همه در خود وجود و از خود وجود سرچشمه می‌گیرد، و اینجا است که امکان فقری را نیز در خود وجود باید جستجود نمود.

پرسش دوم در این باب، این است که اگر ضرورت را خصلت وجود و امتناع را خصلت عدم بدانیم، لازم می‌آید که نه هیچ موجودی در جهان معدوم گردد و نه هیچ معدومی موجود شود؛ زیرا وجوب که همیشه شأن وجود و خصلت هستی است هرگز عدم را نمی‌پذیرد، همان‌گونه که امتناع که همواره شأن عدم و خصلت نیستی است، هرگز وجود را نمی‌پذیرد. به این ترتیب وجود همیشه وجود است؛ کما این‌که عدم همواره عدم است. لازمهٔ این سخن آن است که هر موجودی در جهان، جاودانه و ابدی است و آنچه موجود نیست، هرگز موجود نخواهد شد. در این هنگام پرسش به این صورت مطرح می‌شود که آیا سرچشمهٔ این همه تحولات و دگرگونی‌ها در سراسر جهان هستی در کجاست و آیا منشأ حرکت و تغییر دائمی چیست؟

پاسخ به این پرسش خالی از یک نوع دشواری و پیچیدگی نیست؛ ولی با اندک دقت و بررسی می‌توان به یک راه حل مناسب دست یافت. بدون هیچ‌گونه تردید این مسئله پذیرفته می‌شود که هیچ موجودی معدوم نمی‌شود، کما این‌که هیچ معدومی نیز موجود نمی‌گردد. زیرا معنی این سخن که وجود عدم را بپذیرد و یا عدم پذیرای وجود باشد، چیزی جز جواز اجتماع نقیضین نخواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت نیستی ناپذیر بودن هستی و هستی ناپذیر بودن نیستی، از ابده بدیهیات و آشکارترین امور است؛ زیرا اگر چنین نباشد، نه هستی هستی است و نه نیستی نیستی. و اگر سلب هستی از هستی و سلب نیستی از نیستی امکان‌پذیر گردد، هیچ‌گونه حکمی در جهان تحقق نمی‌پذیرد، و درخت هیچ اندیشه‌ای به ثمر نمی‌نشیند. بنابراین موجود نشدن معدوم و معدوم نشدن موجود به‌عنوان یک اصل، که از بدیهی‌ترین اصول اندیشهٔ بشری است، پذیرفته می‌شود و جای هیچ‌گونه انکار نیست.

آنچه بسیار مهم است و باید به آن توجه شود، این است که این اصل که «هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌گردد»، هرگز مستلزم این نیست که هر موجودی در جهان جاودانه و ازلی و ابدی است، کما این‌که با هر نوع تحول و تغییر و هرگونه حرکت نیز منافات ندارد، بلکه هم این اصل ثابت است و هم اصل تغییر دائم و حرکت جوهری در موجودات این جهان پذیرفته شده است؛ زیرا عدم و نیستی یک شیء همواره نسبی است. معنی این سخن این است که هر چیزی که در یک لحظه از زمان موجود می‌شود و در لحظهٔ دیگر معدوم می‌گردد، معدوم شدن در لحظهٔ بعد در

واقع و نفس‌الامر، عدم آن چیز نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت جایی که یک شیء ممتد در لحظات است و یک موجود کشیده و گسترده شده در بستر حرکت و اجزاء لایتناهی زمان است، عروض عدم بر آن شیء در همهٔ لحظه‌ها و جمیع اجزای زمان آن نخواهد بود. به سخن دیگر در این باب باید گفت عدم و نیستی یک شیء در یک مرحله از مراحل واقع و نفس‌الامر، هرگز به معنی عدم و نیستی آن شیء از جمیع مراحل واقع و نفس‌الامر نیست. بنابراین، اگر یک شیء در یک لحظه موجود و در لحظهٔ دیگر معدوم می‌شود، معدوم شدن لحظهٔ بعد واقعاً عدم آن شیء نیست؛ یعنی در لحظهٔ بعد واقعاً عدم بر شخصیت واقعی آن شیء عارض نگشته است. بررسی کامل در این مسئله و توضیح بیش‌تر در این مقام، مستلزم این است که یک اصل اساسی دیگر از اصول فلسفهٔ صدرالدّین شیرازی را که ارتباط مستقیم با این مسئله دارد، در اینجا مورد بررسی قرار دهیم. آن اصل اساسی عبارت است از اصل تشکیک در وجود که بعد از اصل اساسی اصالت وجود در حلّ این مسئله و بسیاری از مسائل دیگر دارای درجهٔ اول از اهمیت است.

اصل تشکیک در وجود

به مقتضای اصل اساسی تشکیک در باب وجود، حقیقت هستی دارای مراتب متفاوت است، مانند این‌که گفته می‌شود وجود، در مرتبه‌ای علت است و در مرتبه‌ای معلول؛ در مرتبه‌ای مجرد است و در مرتبه‌ای مادی؛ در مرتبه‌ای بالفعل است و در مرتبه‌ای بالقوّه و... تفاوت این مراتب را در باب تشکیک، تفاوت طولی می‌گویند؛ یعنی مراتب مختلف هستی در طول یکدیگر واقع شده‌اند نه در عرض یکدیگر. معنی این سخن این است که اختلاف در مراتب، به‌گونه‌ای است که فقط از طریق شدت و ضعف یا محیط و محاط بودن قابل توجیه است. به عبارت دیگر می‌توان گفت معنی اختلاف در مراتب طولی، یا در طول یکدیگر واقع شدن این است که مانند سلسلهٔ علت و معلول، هر موجود در مرتبهٔ عالی شامل مرتبهٔ پایین‌تر از خود نیز می‌باشد، و هر موجود در مرتبهٔ پایین در عین حال که در درجه‌ای از هستی واقع شده مندک و منطوی در موجود بالاتر از خویش است. بنابراین، هر مرتبه از مراتب بالاتر شامل مراتب پایین‌تر و محیط برآنها است؛ کما این‌که هر مرتبه از مراتب پایین‌تر محاط مراتب بالاتر و در درون آنها واقع شده است. این نوع تفاوت در وجود را که «تفاوت به شدت و ضعف» خوانده‌اند. «تفاوت طولی» یا

«تشکیک در باب هستی» می‌نامند.

نوع دیگر از تفاوت در جهان هستی دیده می‌شود که آن را تفاوت ماهوی یا اختلاف عرضی خوانده‌اند؛ مانند اختلاف و تفاوتی که بین انواع جمادات یا انواع گیاهان و یا انواع جانوران دیده می‌شود. تفاوت بین کلاغ و کبوتر یا سیب و گلابی تفاوت تشکیکی در باب وجود نیست که از طریق شدت و ضعف یا علیت و معلولیت حاصل شده باشد و یکی محیط و دیگری محاط باشد، بلکه اختلاف در عرض یکدیگر است که از ناحیهٔ ذات و ماهیت آنها سرچشمه گرفته و هیچ‌کدام از آنها بر دیگری احاطه و سیطرهٔ وجودی ندارد. برخی از حکما این نوع اختلاف و تفاوت در جهان هستی را کثرت تاریک یا تکثر ظلمانی خوانده‌اند؛ کما این‌که تفاوت از نوع نخست را کثرت نورانی توصیف نموده‌اند.

اکنون در اینجا بی‌درنگ این پرسش پیش می‌آید که آیا منشأ پیدایش اختلاف عرضی و تفاوت ماهوی در جهان چیست و این کثرت را چگونه باید توجیه نمود؟

پاسخ این پرسش از دایرهٔ بحث ما بیرون است و طرح آن در این مختصر نمی‌گنجد. البته این مسئله در آثار حکما به تفصیل مورد بحث و گفت‌وگو واقع شده است. آنچه اکنون در اینجا مورد بحث و گفت‌وگو است، اختلاف و تفاوت در جهان هستی از نوع نخست است. یعنی همان چیزی که آن را اختلاف طولی یا کثرت تشکیکی خوانده‌اند. همان‌گونه که ذکر شد، اختلاف طولی یا کثرت تشکیکی در باب وجود از ناحیهٔ علیت و معلولیت و یا شدت و ضعف در هستی حاصل شده است. منشأ این اختلاف نیز چیزی جز خود هستی نیست؛ یعنی ما به الاختلاف در باب تشکیک عین ما به الاشتراک است. به عبارت دیگر باید گفت در باب تشکیک در وجود، اختلاف از همان‌جا سرچشمه می‌گیرد که اتحاد سرچشمه می‌گیرد. معنی این سخن این است که کثرت و اختلاف از درون وحدت و یگانگی می‌جوشد و هیچ‌گونه منشأ دیگری برای کثرت جز خود وحدت نمی‌توان یافت. به این ترتیب اگر کثرت از دل وحدت سر می‌زند و خورشید اختلاف از افق اتحاد طلوع می‌کند، هرچه اختلاف بیش‌تر باشد اتحاد نیرومندتر است؛ و هرچه کثرت گسترده‌تر باشد وحدت فشرده‌تر است. این مضمون در این بیت حکیمانه چنین آمده:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست　　　چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

مرتبهٔ هر موجود مقوّم آن موجود است

اکنون که اصل تشکیک در باب وجود تا حدودی، ولو هر چند مختصر معلوم شد، باید به مسئلهٔ دیگری در این باب توجه شود که با اصل مورد بحث ما یعنی اصل «هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمی‌شود»، ارتباط کامل و اساسی دارد. مقصود ما نیز از طرح اصل اساسی تشکیک در اینجا چیزی جز بررسی این مسئله نیست. آن مسئله عبارت از این است که هر مرتبه از مراتب موجودات در سلسلهٔ طولیهٔ وجود، مقوّم مرتبهٔ خویش است؛ یعنی مثلاً در سلسلهٔ طولانی علت‌ها و معلول‌ها، مرتبهٔ علت مقوّم علت است و مرتبهٔ معلول مقوّم معلول؛ به‌طور مثال مرتبهٔ وجودی معلول چیزی بیرون از هویت آن نیست که بر وجود معلول عارض شده باشد؛ بلکه مرتبهٔ وجودی معلول عین هویت معلول است. به‌طوری که هرگونه تصور انفکاک بین وجود معلول و مرتبهٔ آن مساوی با نیستی آن معلول خواهد بود. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت در سلسلهٔ طولیهٔ هستی، مرتبهٔ هر موجود چیزی جز هویت واقعی آن نیست.

اگر بخواهیم برای روشن شدن این مطلب، که مرتبهٔ هر موجود در سلسلهٔ طولیهٔ هستی مقوّم آن موجود است، مثالی آورده باشیم باید از جهان ماهیات استفاده کنیم؛ زیرا برای جهان هستی از خود هستی نمی‌توان مثال آورد؛ چون هستی، یک حقیقت واحد بیش نیست. لذا از جهان ماهیات کمک گرفته و دو مثال می‌آوریم:

۱. در باب فصل ممیّز جوهری گفته‌اند فصل نسبت به نوع همواره مقوّم است، کما این‌که نسبت به جنس مقسّم خواهد بود. به‌طور مثال، معنی ناطق نسبت به نوع انسان مقوّم است. معنی این سخن این است که نوع انسان بدون معنی ناطق مساوی با عدم آن خواهد بود. به این ترتیب انسان بودن انسان چیزی جز معنی ناطق بودن نیست؛ و هرگونه انفکاک بین انسان و معنی ناطق، مساوی با عدم انسان است.

۲. اعداد در سلسلهٔ طولانی خود، که می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، مراتبی را تشکیل می‌دهند. هر مرتبه از مراتب عدد از سایر مراتب جدا و دارای خصلت ویژهٔ خویش است. اکنون این مسئله به‌روشنی معلوم است که مرتبهٔ هر عدد بیرون از هویت آن نیست؛ یعنی چنین نیست که مرتبهٔ هر عدد امری عارض بر عدد باشد؛ بلکه مرتبهٔ هر عدد چیزی جز خود همان عدد نیست. مثلاً گفته می‌شود مرتبهٔ عدد ۲ یا عدد ۳ بیرون از هویت عدد ۲ یا ۳ نیست؛ بلکه مرتبهٔ عدد ۲ همان عدد ۲ و مرتبهٔ عدد ۳ همان عدد ۳

خواهد بود. به این ترتیب، هرگونه تصور انفکاک بین یک عدد و مرتبهٔ آن، مساوی با عدم آن عدد است. براساس همین مطلب، جابه‌جا شدن اعداد نیز به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ یعنی اگر کسی تصور کند که می‌توان عدد ۴ را به‌طور مثال به‌جای عدد ۵ قرارداد، تصوری واهی و بی‌اساس به خود راه داده است؛ زیرا عدد ۴ به‌طور مثال چنان در جای خود ـ که همان مرتبهٔ خویش است ـ قرار گرفته که هرگونه تصور انتقال و جابه‌جا شدن مساوی با نبودن آن است؛ و به این ترتیب، هرگونه نقل و انتقال و جابه‌جا شدن در نظام استوار اعداد به معنی اضمحلال و نابودی جهان بدیع و مرتب اعداد است.

اکنون که با ذکر این دو مثال، مسئلهٔ اتحاد و یگانگی درهویت بین مرتبهٔ هر موجود با خود آن موجود تا حدودی روشن شد، باز می‌گردیم به مراتب متفاوت و گونه‌گونهٔ هستی در سلسلهٔ طولیهٔ وجود. در اینجا نیز خواهیم دید، هر مرتبه از مراتب هستی عین آن هستی است و هیچ‌گونه انفکاک و جدایی بین مرتبهٔ وجود و خود آن وجود قابل تصور نیست و به این ترتیب وحدت و هویت بین مرتبه و ذی‌المرتبه روشن می‌گردد.

زمان در هستی، زمان بیرون از هویت هستی نیست

با توجه به آنچه در باب تشکیک و مراتب هستی گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود نفس زمان نیز مشکک و دارای مراتب مختلف است؛ زیرا ملاک تقدّم و تأخّر و هرگونه اختلاف در مراحل زمان به هیچ وجه بیرون از حقیقت زمان نیست. بلکه هرگونه اختلاف و تفاوت در حقیقت زمان، از درون خود زمان است، و هیچ‌گونه منشأ دیگری خارج از خود زمان ندارد. به عبارت دیگر می‌توان گفت ما به الاشتراک بین زمان گذشته و حال و یا آینده نیز چیزی جز خود حقیقت زمان نیست. البته این مسئله نیز به‌خوبی آشکار است که ملاک تشکیک در هر چیزی عبارت از این است که ما به‌الاشتراک در آن عین ما به‌الاختلاف بوده باشد. به این ترتیب می‌توان گفت موجود ممتد بالذّات که گستردگی و جریان مداوم هویت آن را تشکیل می‌دهد، همواره مشکک و دارای مراتب طولی متفاوت است. مثلاً تفاوت و اختلاف بین حرکت تند و حرکت کُند، بیرون از هویت حرکت نیست؛ یعنی منشأ این اختلاف و تفاوت را به‌هیچ‌وجه در خارج از حقیقت حرکت نمی‌توان پیدا کرد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، ما به الاشتراک بین حرکت سریع و حرکت بطیء همان حقیقت حرکت است؛ کما این‌که ما به‌الاختلاف بین حرکت سریع و حرکت بطیء نیز چیزی جز حقیقت حرکت نیست. اگر کسی بگوید علت جدایی حرکت کُند از

حرکت تند در این است که حرکت کُند، مخلوط یا ترکیبی است از مقداری حرکت و مقداری سکون، سخنی یاوه و بی‌اساس گفته است. چنان‌که اگر کسی، در مورد تفاوت بین نور شدید و نور ضعیف، بگوید علت جدایی نور ضعیف از نور شدید، در این است که نور ضعیف مخلوط یا ترکیبی است از مقداری نور و مقداری ظلمت، سخنی یاوه و بی‌اساس گفته است؛ زیرا همان‌گونه که نور شدید، نور است؛ نور ضعیف نیز نور است و هیچ‌عنصری از عناصر نور بودن را فاقد نیست. کما این‌که حرکت کند نیز همانند حرکت تند، حرکت است و هیچ‌چیز از حرکت بودن را کم ندارد؛ ولی حقیقت حرکت مانند هر حقیقت مشکک دیگر به گونه‌ای است که دارای مراتب متفاوت است.

اکنون که اصل تشکیک در وجود حرکت و زمان معلوم شد، این مسئله نیز به‌روشنی معلوم می‌شود که زمان هر موجودی، مقوم آن موجود است؛ یعنی همان‌گونه که حقیقت حرکت یا زمان دارای مراتب طولی و متفاوت است، هستی در زمان نیز دارای مراتب زمانی متفاوت است و هر مرتبه از مراتب هستی در زمان به هیچ وجه بیرون از هویت آن نیست. پس مرتبهٔ هستی در زمان، امری نیست که از خارج بر آن عارض شده باشد؛ بلکه مرتبهٔ هستی در زمان عین هویت آن هستی است. به عبارت دیگر، زمان نسبت به هستی در زمان مانند یک ظرف نیست که هستی را در آن ریخته باشند و هر وقت بخواهند دو مرتبه آن را از ظرف خود بردارند و در ظرف دیگری قرار دهند. شاید بسیاری از مردم که نسبت به تحلیل‌های عقلی بیگانه‌اند در مورد زمان و هستی چنین اندیشه‌هایی را ملاک داوری خویش قرار دهند؛ ولی تحلیل‌های عقلی و فلسفی، این‌گونه ساده‌اندیشی‌های عامیانه را سخت مردود می‌داند و هرگونه داوری را که براساس این نوع اندیشه انجام می‌پذیرد، یاوه‌سرایی و کج‌اندیشی تلقی می‌کند. بنابراین، باید با مسئلهٔ زمان و هستی با دقت کامل و هوشیاری تمام روبه‌رو شد و اندیشهٔ ظرف بودن زمان را برای هستی، بدان‌گونه که مقتضای وهم انسان است، برای همیشه از صحنهٔ تفکر بیرون راند. در تاریخ تفکر بشری، بسیاری از مردم، و حتی برخی از بزرگان اندیشه، به این‌گونه کج‌اندیشی‌ها دچار بوده‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که امتداد زمان در بستر گستردهٔ تاریخ همانند ظرف پر گنجایشی است که همهٔ هستی‌ها و حوادث را در آن قرار داده‌اند؛ و هرگاه خواسته باشند، دو مرتبه آنها را برداشته یا جابه‌جا می‌نمایند.

بنابراین، زمان هر موجود، مرتبهٔ آن است و مرتبهٔ هستی به هیچ‌وجه بیرون از هویت

هستی نیست؛ به‌طوری که هرگونه تصور جدایی و انفکاک بین هستی و مرتبهٔ آن مساوی هستی است. به عبارت دیگر می‌توان گفت زمانِ هستی هر شیء مرتبهٔ وجودی آن است و مرتبهٔ وجودی یک شیء همانند جامه بر تن نیست که هر لحظه بتوان آن را تعویض کرد؛ بلکه مرتبهٔ وجودی یک شیء چیزی جز حقیقت آن شیء نیست. به این ترتیب، گفته می‌شود زمان هستی هر شیء مقوّم آن است و هستی هر شیء در زمان خودش به‌هیچ‌وجه نیستی را نمی‌پذیرد. و این همان اصل است که در آغاز این مبحث مطرح شد و گفته شد «هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمی‌شود.»

نه موجود معدوم می‌شود و نه معدوم موجود

اگر ما موجودات جهان را از نقطه‌نظر فلسفی مورد مطالعه قرار دهیم، خواهیم دید هر موجودی به نوبهٔ خود بخشی از زمان را اشغال کرده که آن بخش از زمان را مرحلهٔ تاریخ آن موجود می‌نامند. وقوع هستی یک شیء در مرحله‌ای از مراحل زمان، به گونه‌ای است که هر نوع تصور انفکاک بین هستی شیء و مرحلهٔ ویژهٔ زمانش مساوی با عدم آن است. به این‌ترتیب تصور این‌که ممکن است هستی یک شیء در غیر مرحلهٔ زمانی خویش واقع شود، یک تصور موهوم و بی‌اساس است. به‌طور مثال اگر کسی تصور کند که ممکن بود شیخ‌شهاب‌الدّین سهروردی در عصر صدرالدّین شیرازی به‌وجود می‌آمد، بی‌درنگ باید بداند که در ورطه‌ای از اوهام و خیال‌بافی‌های پوچ فرو افتاده است. تصور وقوع یک موجود در غیر زمان خویش به‌همان اندازه موهوم است که تصور وقوع روز پنج‌شنبه به جای روز جمعه؛ و یا تصور وقوع عدد ۷ به‌جای عدد ۹؛ و... تصور وقوع روز پنج‌شنبه به‌جای روز جمعه به‌معنی نبودن روز پنج‌شنبه است؛ کما این‌که تصور وقوع عدد ۷ به‌جای عدد ۹ به‌معنی نبودن عدد ۷ است. مراحل مختلف زمان و حرکت و گونه‌گون بودن هستی‌ها در مراحل زمان، مانند دانه‌های به‌هم پیوسته یک زنجیر نیست؛ زیرا دانه‌های به‌هم پیوستهٔ یک زنجیر را می‌توان جابه‌جا یا کم و زیاد کرد؛ در حالی که مراتب زمان و حوادث آن را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان جابه‌جا و یا کم و زیاد نمود.

بنابراین، اگر هستی یک شیء، مرحله‌ای از مراحل زمان را اشغال کرد و در سایر مراحل زمان ظاهر نگشت، بدان معنی نیست که در سایر مراحل زمان عدم بر آن عارض گشته است؛ زیرا هویت هستی یک شیء، به همان مرحله از زمان که آن را اشغال کرده است، بستگی دارد، به‌طوری که اگر بخواهیم هستی آن شیء را در غیر زمان خودش

تصور نماییم، دیگر هستی آن شیء نخواهد بود. به‌این ترتیب، اگر فرض شود که بر هستی یک شیء نیستی عارض می‌شود، باید هستی آن شیء از زمان خودش رفع گردد؛ و این همان چیزی است که ممتنع و محال بودن آن بدیهی است.

خلاصه: هستی هر شیئی از اشیاء اگرچه همواره محفوف در بین دو نیستی است که عبارتند از نیستی سابق و نیستی لاحق، ولی حقیقت امر این است که هیچ‌یک از این دو نیستی نمی‌توانند نیستی آن شیء بوده باشند. زیرا نه نیستی سابق به هستی شیء مربوط است و نه نیستی لاحق؛ بلکه آنچه می‌تواند به هستی شیء مربوط باشد، نوعی از نیستی است که برخی از حکما آن را «عدم بدیل» خوانده‌اند. «عدم بدیل» عبارت است از نوعی نیستی که نقیض هستی شیء است؛ و این همان نیستی است که هستی هرگز آن را نمی‌پذیرد؛ همان‌گونه که آن هم هستی را به‌هیچ‌وجه پذیرا نخواهد شد.

حاج ملّاهادی سبزواری در حاشیهٔ شرح منظومه این مسئله را بدین‌گونه مطرح کرده است:

> ... على أنّ العدم السّابق ليس عدماً له إذ ليس موجود مترقّباً فى غير وقته حتّى يكون رفعه هناک عدماً له إذ لكلّ موجود مرتبة خاصّة و لكلّ حادث متى خاص. نعم، الوهم يطمع وجوده فى كلّ الأوقات و يضع قبول الماهيّة النوعيّة للوجود و شأنيّتها له موضع قبول لهويّة و هذا طمع كاذب و أيضاً عدم الشّىء لابدّ أن يكون نقيضه و رفعه فإتحاد الزّمان شرط إذ عدم القيام فى اللّيل لا يطرد القيام فى النّهار أمّا العدم البديل المفروض فى مقامه مرتفع بوجوده هو نعم البدل[1].

بنابراین، این نیستی شیء نه نیستی سابق است و نه نیستی لاحق؛ بلکه نوعی از نیستی است که با هستی شیء در زمان متحد است و این همان نیستی نقیض است که هستی هرگز آن را نمی‌پذیرد. و در اینجا به‌روشنی معلوم می‌شود که اصل «هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمی‌شود»، از ابده بدیهیات و آشکارترین امور است، تا جایی که می‌توان آن را از جهت وضوح و بداهت زیربنای همهٔ اصول بدیهی به‌شمار آورد.

از مجموع مسائل گذشته، این مسئله نیز به‌روشنی معلوم شد که قاعدهٔ مزبور به‌هیچ‌وجه مستلزم این نیست که هر موجودی ازلی و ابدی بوده باشد؛ زیرا همان‌گونه که

---

۱. شرح منظومه. بخش حکمت. ص ۶۹. حاشیة منه.

گذشت هر موجودی در این جهان دارای مرحلهٔ مخصوص از زمان است که مرتبهٔ وجودی و نوع هستی آن را تشکیل می‌دهد. بنابراین، نحوهٔ هستی هر شیئی در عالم، همان محدودهٔ زمانی آن است و این نه معنی ازلیت است و نه معنی ابدیت.

تذکر یک نکته در اینجا ضروری به نظر می‌رسد و آن نکته عبارت از این است که آنچه در باب قاعدهٔ هیچ موجودی معدوم و هیچ معدومی موجود نمی‌شود، در اینجا ذکر شد با آنچه لاوازیه شیمیست معروف گفته است تفاوت دارد. لاوازیه این قاعده را از نظر علمی مورد مطالعه قرار داده است، در حالی که در اینجا به‌عنوان یک اصل فلسفی مورد بررسی واقع می‌شود. مقصود لاوازیه از بقای موجود چیزی جز بقای ماده نیست؛ در حالی که مفهوم موجود در این رساله در انحصار مفهوم ماده قرار نگرفته است.

صدرالمتألّهین و جمهور حکما

با توجه به آنچه در باب مواد سه‌گانه ضرورت، امکان و امتناع گذشت، طرز تفکر حکما و متکلمین و نوع برداشت آنان از این مسئله تا حدودی معلوم شد. این مسئله نیز به روشنی معلوم شد که اصل اساسی اصالت وجود، که محصول اندیشهٔ خلّاق صدرالدّین شیرازی است، این مسئله را مانند بسیاری مسائل دیگر با یک دگرگونی بنیادی روبرو ساخته است. مواد سه‌گانهٔ ضرورت، امکان، امتناع در بیش‌تر آثار حکما و متکلمین تحت‌عنوان اعتبارات ماهیت ذکر شده است. در حالی که با توجه به اصل اساسی اصالت وجود، ضرورت و امتناع را نباید از اعتبارات ماهیت به‌شمار آورد. زیرا همان‌گونه که گذشت، ضرورت، خصلت وجود و شأن هستی است؛ کما این‌که امتناع، خصلت عدم و شأن نیستی است. به این ترتیب آنچه می‌توان آن را از اعتبارات ماهیت به‌شمار آورد، امکان ذاتی است که آن را «لیسیّت ذاتیه» نیز خوانده‌اند. این مسئله نیز به‌روشنی معلوم شد که امکان ذاتی در باب ماهیات با آنچه صدرالدّین شیرازی آن را امکان فقری در باب وجود خوانده، متفاوت است. شگفت اینجا است که در آثار خود صدرالدّین شیرازی، که اصل اساسی اصالت وجود را پی‌افکنده است، احیاناً مواد سه‌گانهٔ ضرورت، امکان و امتناع، تحت عنوان اعتبارات ماهیت ذکر شده است، ولی دلیل این امر را در کلمات خود صدرالمتألّهین می‌توان یافت. وی در برخی آثار خویش گفته است هنگام طرح بعضی از مسائل مهم فلسفی در آغاز با جمهور حکما و متفکرین هم‌آهنگ است؛ ولی سرانجام راه مخصوص خود را پیموده و از جمهور حکما جدا می‌گردد.

اکنون بی‌مناسبت نیست بخشی از عین عبارت صدرالمتألّهین را در باب مواد سه‌گانه اینجا بیاوریم تا به‌روشنی معلوم گردد در چه مواردی با جمهور حکما هم‌آهنگ بوده و در چه مواردی طریق مخصوص خویش را طی کرده است، لذا می‌گوید:

... و لمّا کان کلّ من الوجوب و الإمکان و الإمتناع من لوازم الماهیّات، فإذا وجب فرد من ماهیة کلیة کانت جمیع أفراد تلک الماهیّة واجبة و کذا إمتنعت لوإمتنع، و أمکنت لوأمکن...[1]

در این عبارت که مواد سه‌گانه از لوازم ماهیات به‌شمار آمده، صدرالدین شیرازی با جمهور حکما هم‌آهنگ بوده است؛ ولی در عبارت دیگر که طریق مخصوص خویش را طی کرده است، چنین می‌گوید:

تنبیه إنّ الوجود الحقیقی و الوجوب الذّاتی متساوقان و إن سکّان عالم الإمکان طراً مفارقاتها و مادّیاتها هالکة الذّوات باطلة الحقایق کما فی‌الکتاب الإلهی «کلّ شیء هالک إلّا وجهه» و هلاک الذّات و بطلان الحقیقة للممکن ثابت أزلاً و أبداً لا فی وقت من الأوقات؛ و لهذا قیل لا یحتاج العارف إلی قیام السّاعة الّتی یسمع ندائه تعالی «لمن الملک الیوم، للّه الواحد القهّار» بل هذا النّداء لایفارق سمعه أبداً، لأنّ موجودیّة الممکنات إنّما هی بإعتبار إنتسابها إلی الموجود الحقیقی هو الواجب بالذّات.... و إما هی فی حدود ذواتها فلا إتّصاف لها بالموجودیّة أصلاً...[2].

آیا جهان را مجموعه‌ای از امور ممکنه پنداشته‌اند؟

با توجه به آنچه تاکنون در باب مواد سه‌گانه گذشت، این نتیجه به‌دست آمد که حقیقت هستی در نظام بدیع علی و معلولی همواره توأم با وجوب و همراه با ضرورت است؛ یعنی هرجا هستی صادق باشد، ضرورت نیز صادق است و در هر موردی که ضرورت نباشد. هستی نیز نخواهد بود.

گروهی از فلاسفهٔ معاصر مغرب‌زمین درست در مقابل این نوع تفکر موضع گرفته‌اند و معتقدند ضرورت، امری است ذهنی که از طریق تحلیل به‌دست می‌آید. ولی در جهان خارج و عالم عین هیچ‌گونه ما به ازایی ندارد. جهان خارج و عالم عین، صحنهٔ امکان است؛ زیرا عالم عین چیزی جز امور واقع نیست و امور واقع از اشیاء و خواص آنها ترکیب شده است. به این ترتیب، عناصر عالم عبارتند از امور واقع؛ و یک امر واقع از یک

---

۱. المبدأ و المعاد، ص ۲۹.
۲. همان. ص ۳۰.

شیء فردی با خصوصیات فردی آن ساخته شده است. این مسئله نیز روشن است که بین یک شیء فردی و خصوصیات فردی، آن هیچ‌گونه ضرورت وجود ندارد؛ زیرا خصوصیات فردی یک موجود فردی همواره قابل تغییر و تبدیل است. ناگفته نماند که یکی از لوازم این نوع تفکر این است که معرفتِ مطلقاً یقینی نسبت به جهان، غیر قابل وصول خواهد شد و باب احتمال در همهٔ امور برای همیشه گشوده خواهد گشت. عدم معرفت یقینی اگرچه از نظر فیلسوفانی مانند افلاطون و دکارت مردود و بسیار خطرناک است، ولی گروهی از متفکرین می‌گویند آگاهی و اطلاعی که ما برای اغراض و مقاصد به‌کار می‌گیریم، غیر قابل تردید نیست.

ما زندگانی خود را بدون توجه به حقایق یقینی اداره و رهبری می‌کنیم. با مدد آگاهی دربارهٔ عالم محسوس که ممکن است روزی خطا یا نقص آن ثابت شود، مسائلی را که با آنها روبه‌رو هستیم حل می‌کنیم. اگر واقعاً معرفت یقینی موجود باشد، به‌نظر نمی‌رسد که برای اغراض زندگی لازم باشد و حتی معلوم نیست مردمی که در صدد یافتن جوابهایی برای سؤال‌های خود هستند، در جستجوی آن باشند. کسانی که ضرورت یا وجوب را انکار می‌کنند و جهان را مجموعه‌ای از امور ممکنه می‌پندارند، یک‌سان نمی‌اندیشند و به چندین گروه تقسیم می‌شوند. ذکر عقاید و نقل اقوال آنان نه در این مختصر می‌گنجد و نه با هدف این رساله سازگار می‌باشد. ولی در عین حال بی‌مناسبت نیست نظریهٔ یکی از جدیدترین گروه‌های فلسفی مغرب‌زمین را در اینجا بیاوریم تا ضمن این‌که نوعی مقایسه بین دو مکتب برقرار می‌گردد، تفاوت و فاصلهٔ بین‌اندیشه‌ها نیز تا حدودی روشن گردد. این نظریه عبارت است از اصالت تحصّل منطقی.

مذهب اصالت تحصّل منطقی

غالباً چنین اندیشیده‌اند که طریقهٔ تحصّل منطقی از اظهار نظر فیلسوف معروف ویتگنشتاین دایربر این‌که «فلسفه یک نظر نیست، بلکه یک فعالیت است» ناشی شده است. پوزیتیویسم منطقی[1]، جنبشی است فلسفی که توسط گروهی از متفکرانی که در دهۀ ۱۹۲۰ در وین پایتخت اطریش می‌زیستند، آغاز شده است. این گروه بعدها به نام «حلقهٔ وین» معروف شد. در میان اعضای آن اشخاصی

1. Logical Positivism.

مانند فردریک وایزمن[1] و هربرت فیگل[2] و رودلف کارناپ[3] بودند. این اشخاص به‌طور غیررسمی برای بحث و اظهار نظرگرد هم می‌آمدند و مخصوصاً به دقت آثار ویتگنشتاین را مطالعه می‌کردند و در تشریح و تفسیر و تعبیر این نظر وی که «فلسفه یک نظریه نیست، بلکه یک فعالیت است»، اهتمام می‌ورزیدند.

به عقیدهٔ ایشان فلسفه قضایایی درست یا نادرست عرضه نمی‌کند؛ بلکه فلسفه صرفاً معنی جمله‌ها و اظهارات را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که بعضی علمی و برخی ریاضی و پاره‌ای بی‌معنی است. افکار و نظریات آنان به‌طور خلاصه این بود که هر جملهٔ بامعنی، یا یک قضیهٔ منطقی است که شامل قضایای ریاضی نیز می‌شود، یا یک بیان علمی است که علاوه بر بیان قوانین فیزیکی شامل جمله‌های مفرد از قبیل «این سفید است» نیز می‌شود. بقیهٔ انواع دیگر جمله، بی‌معنی است. اگر آنها معنی داشته باشند، آن معنی را به‌عنوان شعری یا تصویری یا تحریکی می‌توان توصیف کرد؛ لیکن آن معنی شناختنی و مربوط به آگاهی نیست.

قضایا و اقوال متکلمین مانند قول «خدا وجود دارد» تحت همان مقوله‌ای در می‌آید که اظهارات فلسفی متعارف مانند «ما هرگز نمی‌توانیم مستقیماً اشیاء فیزیکی را مشاهده کنیم»، «هیچ انسانی آزاد نیست؛ بلکه تقدیر هر کسی به‌وسیلهٔ گذشتهٔ او معین شده است.» و از این قبیل قضایا قرار دارد. این نکته را باید توجه داشت که به عقیدهٔ آنان چنین اقوال و اظهاراتی کذب و خطا نیست؛ بلکه بی‌معنی است.

پژوهندگان «حلقهٔ وین» با نکوهش فلسفه‌ای که با روش متداول و متعارف دنبال می‌شد، منکر هرگونه غرض و فایده برای فلسفه نبودند؛ بلکه قائل بودند به این‌که فلسفه فعالیتی است که منظور از آن توضیح معنای سؤالات و نشان دادن این است که چگونه می‌توان آنها را به‌وسیلهٔ رشته‌های علمی مناسب و مقتضی پاسخ گفت. این جملهٔ پروفسور هربت فیگل را که گفته است فلسفه مرضی است که باید معالجه شود می‌توان خلاصهٔ نظر و رأی این پژوهندگان دربارهٔ فلسفهٔ متعارف دانست. اینک خلاصه‌ای از آرای این متفکران به‌شرح زیر است. به منظور فهم اعتراض شدیدی که طرفداران اصالت تحصّل منطقی هم به سیستم‌های فلسفی متعارف و هم به اتمیسم منطقی کرده‌اند، لازم است دو عقیدهٔ اساسی آنها تجزیه و تحلیل می‌شود: اولاً تمایزی که آنان میان آنچه

1. Friedrich Waisman. 2. Herbert Feigl.
3. Rudolf Carnap.

موسوم به قضایای «تحلیلی» و «تألیفی» است، قائل شده‌اند. و ثانیاً ملاک آنان برای تعیین این‌که چه موقع یک قضیه به‌طور شناختی می‌تواند بامعنی باشد. این ملاک گاهی «اصل تحقیق» نامیده شده است.

اینک ابتدا تمایزی را که بین قضایای تحلیلی و تألیفی قائل شده‌اند، روشن می‌کنیم. برای شناخت این تمایز به دو قضیهٔ زیر توجه کامل نمایید.

الف ـ همهٔ شوهران دارای سر هستند.

ب ـ همهٔ شوهران ازدواج کرده‌اند.

این هر دو قضیه در صادق بودن مشابه‌اند؛ با این وصف در طریق صدق مختلف‌اند. لیکن نکتهٔ مهم اینجا است که تصور شوهری که سر ندارد، ممکن است. زیرا می‌توان مردی را تصور کرد که بدون سر متولد شده است. و از راه لوله به او غذا داده‌اند و ازدواج کرده است. این مرد دقیقاً مانند دیگر مردان است، جز آن‌که فاقد سر است. اما چون همسر اختیار کرده است، شوهر هم هست. برعکس، قضیهٔ «ب» فقط به‌عنوان یک امر واقع صادق نیست؛ بلکه خلاف آن محال نیز هست، زیرا نمی‌توان تصور کرد که کسی هم شوهر باشد و هم ازدواج نکرده باشد. امر صرفاً این نیست که همهٔ شوهران ازدواج کرده‌اند؛ بلکه در همان معنی کلمهٔ «شوهر» مندرج است که هر کسی که شوهر است، بالضّرورة ازدواج هم کرده است. بدین‌گونه می‌توانیم دریابیم که اگر کسی دربارهٔ صدق این دو نوع قضیه در شک و تردید باشد، می‌تواند آنها را به‌طریقی مختلف اثبات کند.

برای اثبات این‌که قضیهٔ اول حقیقی است، در واقع باید همهٔ شوهران را مورد ملاحظه قرار داد. یعنی این امر مستلزم تحقیق تجربی خواهد بود. اما برای اثبات این‌که قضیهٔ «همهٔ شوهران ازدواج کرده‌اند»، حقیقی و صادق است، احتیاج به تحقیق نیست؛ بلکه فقط باید معنی کلماتی که آن قضیه را تشکیل می‌دهند، فهمید و دریافت که جزو معنی کلمهٔ شوهر این است که هر شوهری ازدواج کرده است. زیرا «شوهر» به همان معنای «مرد ازدواج کرده» است. به این ترتیب، می‌توان دید که آن قضیه بدون هیچ‌گونه تحقیق تجربی، حقیقی و صادق است.

قضایایی که تصدیق و تأیید آنها مستلزم نوعی تحقیق و بررسی تجربی است، «تألیفی» نامیده می‌شوند؛ و حال آن‌که قضایایی که صدق و حقیقت آنها از معانی آنها استنباط و نتیجه می‌شود، به قضایای «تحلیلی» موسوم‌اند. ادعای پوزیتیویسم منطقی این است که هر قضیهٔ معنی‌دار باید یا تحلیلی باشد یا تألیفی، و هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند هر دو باشد. هر قضیهٔ تحلیلی متعلق به منطق صوری است ـ قضایای تحلیلی به واسطهٔ ساختمان صوری خود حقیقی‌اند، در

حالی که تمام قضایای تألیفی مانند قضایای علمی‌اند. یعنی برای آن‌که حقیقت آنها اثبات شود، نیازمند پژوهش تجربه‌اند. به‌عبارت دیگر، قضایای تحلیلی چنین نامیده شده‌اند، زیرا از آنجا که محمول آنها در تعریف موضوع مندرج است، فایدهٔ آنها بیان امری است دربارهٔ موضوع که به‌واسطهٔ تحلیل موضوع به‌دست می‌آید؛ (مثلاً همهٔ شوهران ـ یعنی مردان متأهل ـ ازدواج کرده‌اند). از این‌رو حقیقت چنین قضایایی به واسطهٔ مطالعه و بررسی الفاظ آنها ثابت و معلوم می‌شود. بالعلکس، قضایای تألیفی چنین نامیده شده‌اند، زیرا نتیجهٔ الحاق و پیوند با یکدیگرند؛ یعنی ترکیب و تألیف دو چیز منطقاً غیر مرتبط (مثلاً این میز قهوه‌ای است). بنابراین، این‌گونه قضایا را فقط به‌وسیلهٔ مشاهده و پژوهش تجربی می‌توان مورد تحقیق قرار داد که آیا این ارتباط در واقع درست است یا نه»؟

نتیجهٔ دیگر این تمایز آن است که قضایای تحلیلی، برخلاف قضایای تألیفی، به عالم راجع و مربوط نیستند. از صدق یک قضیهٔ تحلیلی نمی‌توانیم استنباط کنیم که آنچه به‌وسیلهٔ الفاظ در آن قضیه یاد شده است، وجود دارد. بدین‌سان از این حقیقت تحلیلی که «همهٔ غولان غولند» نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که غول وجود دارد. بر عکس اگر قضیه‌ای مانند «این میز قهوه‌ای است» راست باشد، می‌توانیم نتیجه بگیریم که در دنیا لااقل یک میز وجود دارد.

اصحاب اصالت تحصّل منطقی فرق بین دو نوع قضیه را با این قول که قضایای تحلیلی «غیرمفید و بی‌اهمیت» است، در صورتی که قضایای تألیفی «آگاهی بخش و مفید» است، توصیف کرده‌اند. قضایای تحلیلی به این معنی غیرمفید و بی‌اهمیت‌اند که اگرچه ظاهراً دربارهٔ عالم نیستند؛ زیرا حقیقی بودن آنها صرفاً به واسطهٔ صورت منطقی آنها و تعریف الفاظ است (یعنی تعریف «یک شوهر» این است که شوهران، مردان ازدواج کرده هستند). به‌عبارت دیگر قضایای تحلیلی فقط اظهاراتی دربارهٔ کلمات‌اند. برعکس، یک قضیهٔ تألیفی به این معنی «آگاهی‌بخش» است که دلالت بر امر واقعی می‌کند، و صدق و حقیقت آن به این دلالت بستگی دارد. اکنون به واسطهٔ فنون ریاضی و منطقی که راسل و وایتهد بسط و توسعه داده‌اند، به‌آسانی می‌توان فهمید که آیا یک قضیه، تحلیلی است یا تألیفی؛ اما چگونه می‌توان فهمید که یک قضیهٔ تألیفی مفید است یا نه؟

در پاسخ این پرسش، اصحاب اصالت تحصّل برای دانستن این‌که یک قضیهٔ تألیفی با معنی است یا نه آزمونی را پیشنهاد کرده‌اند، که آن همان ملاک مشهور «قابلیت تحقیق معنی» است. هر قضیه‌ای که بر حسب این ملاک، با توجه به امر

واقع «بامعنی» دانسته نشود، یا تحلیلی است (و از این رو نه دربارهٔ عالم است) و یا اصلاً فاقد معنی است. بنابراین، هر قضیه‌ای که منظور از آن شناسایی موثّق و معتبر دربارهٔ عالم است، برای این‌که بتوان آن را به‌عنوان قضیه‌ای «بامعنی» پذیرفت یا نه، باید با این محک «قابلیت تحقیق تجربی» امتحان شود. اما ملاک قابلیت تحقیق چیست؟

در تنظیم این قاعده مخصوصاً به «مشاهده» اهمیت داده شده است، و مطلب عمدهٔ آن اصل این است که برای تعیین این‌که قضیه‌ای درست یا نادرست است، چه نوع مشاهده‌ای باید انجام گیرد. اگر به‌وسیلهٔ مشاهده‌ای بتوان صدق یا کذب یک قضیه را به‌نحو درست و شایسته تعیین و توصیف کرد، در آن صورت قضیه با معنی وگرنه بدون معنی خواهد بود.

شلیک مثال برجسته‌ای برای نشان دادن استعمال این اصل آورده است. فرض کنید کسی مدعی این قضیه شود که «جهان به‌طور یکنواخت منقبض می‌شود»، یعنی بدون این‌که تناسب اشیاء با یکدیگر به‌هم بخورد همه به یک نسبت کوچک و فشرده می‌شوند؛ در این صورت وسایل اندازه‌گیری هم به همان نسبت کوچک و منقبض شده است و بدین جهت این تغییر و اختلاف کاملاً نامحسوس و غیر قابل اداراک است. حال آیا می‌توان گفت این قضیه با معنی است؟ البته که نه. زیرا با هیچ مشاهده و وسیله‌ای نمی‌توان صدق یا کذب آن را تحقیق و بررسی کرد. بنابراین، باید گفت که این قضیه بی‌معنی است...

در توضیح ملاک قابلیت تحقیق فرق و تمایز دیگری را باید در نظر گرفت؛ یعنی بین قضایایی که تحقیق شده است (یعنی حقیقت آنها معلوم و ثابت شده) و قضایایی که قابل تحقیق است. و یا به‌عبارت دیگر، بین قابلیت تحقیق «در عمل» و قابلیت تحقیق «علی الاصول»، باید فرق گذاشت. مثلاً این قضیه را که در «سیارهٔ مریخ آدمیان وجود دارند» هیچ‌گاه کسی تحقیق نکرده است، مع‌ذلک قضیه‌ای است قابل تحقیق و می‌توانیم گامها و مراحلی را که باید برای تحقیق آن به‌پیماییم؛ به این‌ترتیب ذکر کنیم که: ابتدا باید وسیلهٔ رفتن به مریخ را بیابیم و سپس ببینیم آیا آدمیانی در آن هستند یا نه؟ اگر هستند پس آن قضیه راست است وگرنه دروغ خواهد بود. قضیه به هر حال «معنی‌دار» است، زیرا شرایطی که با حصول آنها دانسته می‌شود که آن صحیح یا غلط است، شرح داده‌ایم و هرچند نمی‌توانیم آن قضیه را در زمان کنونی به علت فقدان وسایل لازم تحقیق کنیم، علی‌الاصول قابل تحقیق است و از این جهت «معنی‌دار» است... ولی قضایایی که هیچ‌طریق قابل تصوری برای تحقیق آن قضیه حتی علی الاصول وجود ندارد،

بی‌معنی هستند و هیچ‌چیز را بیان نمی‌کنند؛ یعنی جمله‌هایی نیستند که آگاهانه و به‌نحو شناختنی معنی‌دار باشند[1].

بسیاری از قضایای فلسفی و بخصوص الهیات را از این‌گونه قضایا به‌حساب آورده‌اند.

آیا همهٔ مشکلات با یک‌تقسیم‌بندی حل می‌شود؟

اصحاب اصالت تحصّل منطقی راه ساده‌ای را پیش گرفته‌اند و به‌قول خودشان خواسته‌اند خود را از بسیاری مشکلات رها سازند. برای این منظور گفته‌اند قضایا همواره به‌دو قسم تقسیم می‌شوند که به ترتیب عبارتند از:

۱. قضایای تحلیلی.

۲. قضایای تألیفی.

سپس گفته‌اند قضایای تحلیلی قضایایی هستند که در مورد آنها هیچ‌گونه تحقیق و بررسی لازم نیست، بلکه صرفاً مفهوم و معنی محمول قضیه را به‌آسانی از مفهوم موضوع آن استخراج می‌نماییم و در این صورت هیچ‌گونه مشکل دیگری وجود ندارد، مانند همان مثال معروف «همهٔ شوهران ازدواج کرده‌اند».

دربارهٔ قضایای تألیفی گفته‌اند باید به تحقیق و بررسی تجربی پرداخت و پس از این‌که محمول از طریق مشاهده برای موضوع ثابت شد، دیگر همه‌چیز تمام شده و به این ترتیب هیچ مسئله‌ای غیر قابل حل در عالم باقی نمی‌ماند و همهٔ مشکلات حل می‌گردد.

اکنون پیش از هر سخن دیگر، از این بزرگان اندیشه پرسش می‌شود آیا همین ملاک و ضابطهٔ قابلیت تحقیق، که به‌وسیله آن بین دو گروه از قضایا تفاوت قائل می‌شوید و آن را به‌صورت قضیه بیان می‌کنید، خود قابلیت تحقیق دارد یا نه؟

اگر پاسخ شما به این پرسش مثبت است، آیا چگونه این قضیه را بررسی تجربی کردید و در کدام آزمایشگاه آن را آزمایش نمودید؟ و آیا محمول آن قضیه چگونه قابل مشاهدهٔ حسی است؟ ولی اگر پاسخ شما به این پرسش منفی است، در این صورت آیا این قضیه خود یک قضیهٔ بی‌معنی و مهمل نخواهد بود، و آیا بی‌معنی بودن قضیه در این هنگام چیزی نیست که خود شما به‌آن قبلاً اعتراف نموده‌اید؟ علاوه بر آنچه ذکر شد،

---

۱. ریچارد پاپکین و آوروم استرول، کلیات فلسفه، ترجمهٔ جلال‌الدین مجتبوی، ص ۴۰۸ ـ ۴۱۳.

پرسش‌های بسیار دیگری در اینجا پیش می‌آید که پاسخ به آنها هم‌چنان نامعلوم است. به‌طور مثال گفته می‌شود آیا قضایای ریاضی از جمله قضایای تألیفی هستند یا از قضایای تحلیلی؟ آیا قضایایی از قبیل «انسان موجود است» و «اجتماع نقیضین محال است» می‌توانند از قضایای تحلیلی بوده باشند؟ اگر تحلیلی نیستند و تألیفی هستند چگونه می‌توان آنها را از طریق آزمایش و مشاهده اثبات کرد؟ آیا بسیاری از قضایای فلسفی دیگر مانند امتناع دور و بطلان تسلسل، تناهی ابعاد، عدم تناهی تقسیم در اجسام و... از جملهٔ قضایای تألیفی نیستند؟ اگر این گونه قضایا از جملهٔ قضایای تألیفی‌اند، چگونه می‌توان آنها را از طریق آزمایش و تجربهٔ حسی بررسی نمود؟ آیا منشأ قضایای تحلیلی چیست و چگونه در ذهن آدمی پیدا می‌شوند؟ آیا احکام ضروری در ادراک آدمی از کدام سرچشمه می‌جوشند و علت پیدایش آنها کدام است؟ چرا باید امور واقعی فقط در انحصار حس و مشاهده قرار گیرند؟ چرا باید اعتبار حس و مشاهده، از اعتبار عقل بیش‌تر باشد؟ صدها پرسش از این‌گونه در اینجا مطرح است که پاسخ به آنها در آثار اصحاب اصالت تحصل منطقی هنوز نامعلوم و ناپیداست.

طرفداران اصالت تحصّل منطقی و همهٔ کسانی که می‌خواهند با علم تجربی جمیع مسائل جهان هستی را حل کنند، از یک نکتهٔ بسیار ظریف غفلت کرده‌اند و آن این‌که علم تجربی به‌طور قطع و یقین دارای اعتبار است؛ ولی اعتبار همه چیز در عالم به علم تجربی نیست؛ زیرا چیزی که از قلمرو تجربهٔ حسی بیرون است، چگونه می‌تواند از طریق تجربه اعتبار یابد؟ اگر خواسته باشیم اعتبار همه‌چیز را با تجربه اثبات نماییم، بی‌درنگ با این مشکل روبه‌رو می‌شویم که «همه‌چیز را با تجربه اثبات کردن» خود هنوز تجربه نشده است. به‌علاوه اگر همه‌چیز فقط از طریق تجربه معتبر است، بلافاصله این پرسش پیش می‌آید که آیا خود تجربه نیز از طریق تجربه معتبر است یا نه؟ اگر تجربه به‌وسیلهٔ تجربه اعتبار یابد، مستلزم تسلسل است و اگر تجربه به‌وسیلهٔ غیر تجربه اعتبار یابد، خلاف مقصود اصحاب تجربه است.

نظیر همین اشتباه اصحاب تجربه را دکارت، فیلسوف معروف فرانسوی، مرتکب شد و در نتیجه با مشکلات بسیاری روبه‌رو گردید. دکارت می‌خواست به‌همه چیز اعتبار و قطعیت ریاضی بخشد، ولی از این نکته غافل بود که اگرچه ریاضیات در جهان به‌طور قطع و یقین معتبر است، اما اعتبار همه‌چیز در جهان به ریاضیات نیست که اگر چنین بود

جهان جز این بود که اکنون هست. بنابراین باید گفت اگرچه هم تجربه معتبر است و هم ریاضیات، ولی اعتبار همه‌چیز در جهان به تجربه یا ریاضیات نیست. به این ترتیب، چه خوب است انسان سر از لاک خود به در آورد و بداند که غیر از راهی که او می‌رود، طرق دیگری هم هست که اگر به‌همواری راه وی نباشد، ناهموارتر از طریق وی نیز نخواهد بود، و در اینجا به‌معنی این جمله در این بیت خواهد رسید که:

آنچه پیش تو غیر آن ره‌نیست   غایت فکر تست اللّه نیست

آیا فلسفه بی‌طرف است؟

طرفداران اصالت تحصّل منطقی بسیاری از قضایا را بی‌معنی و یا اساساً غیر مرتبط به‌جهان واقعی دانسته‌اند. آنچه از نظر این گروه معتبر شناخته شده و به‌جهان واقعی مربوط می‌گردد، قضایایی هستند که ارتباط خصوصیات یک شیء را با خود آن شیء نشان می‌دهند؛ مانند این‌که گفته می‌شود «این میز قهوه‌ای است»، «هوا در تابستان گرم است»، «فلان گیاه دارای فلان خاصیت طبی یا غیر طبی است» و... آنچه مسلم است، این است که این‌گونه قضایا معتبراند و معرفتی که از آنها حاصل می‌شود، از انواع معرفت بشری است. ولی مسئلهٔ دیگری که آن نیز مسلم است، و جای هیچ‌گونه تردیدی در آن نیست، این است که این نوع معرفت تمام معرفت بشر نسبت به جهان هستی نیست، بلکه بسیاری از پرسش‌ها برای انسان مطرح است که معرفت به‌دست آمده از این‌گونه قضایا به‌هیچ‌وجه پاسخ‌گوی آنها نخواهد بود. زیرا شعاع این معرفت جز بر سطح اشیاء منعکس نمی‌گردد. دلیل این امر آن است که ارتباط بین یک شیء و خواص آن، اعم از این‌که به‌نحو سلب باشد یا به‌نحو ایجاب، چیزی جز سطح یا ظاهر آن شیء نیست. به‌این ترتیب است که معرفت به دست آمده از این نوع ارتباط نیز جز یک معرفت سطحی و ظاهری چیز دیگری نخواهد بود.

آنچه در این گونه قضایا ناگفته مانده و سخت به‌دست‌فراموشی سپرده شده است، این است که پیش از شناخت و تعیین نوع ارتباط بین یک شیء و خواص آن، آیا خود حقیقت آن شیء چیست و موضوع آن در نظام بدیع جهان هستی کدام است؟ از نظر منطقی این نخستین پرسش حقیقی است که برای هر انسان اندیشمند هنگام روبه‌رو شدن با پدیده‌های هستی پیش می‌آید.

پاسخ این پرسش نیز، که به تعبیر ابن سینا پاسخ پرسش نخستین است، می‌تواند نشان

دهندهٔ حقیقت یک شیء باشد. ولی این همان پاسخ و پرسش است که در اسلوب تفکر و سبک اندیشهٔ اصحاب اصالت تحصّل منطقی و در بین قضایای تألیفی که به اصطلاح آنان قضایای واقعی خوانده شده‌اند، به‌طور کلی نادیده گرفته شده است. با توجه به آنچه در اینجا گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود علوم تجربی که نتیجهٔ به‌دست آمده از قضایای تألیفی می‌باشند، به هیچ‌وجه حقایق اشیاء را نشان نمی‌دهند و شخص عالم نیز هرگز در صدد شناختن حقیقت یک شیء نیست؛ زیرا آنچه وی جست‌وجو می‌کند و به محک آزمایش در می‌آورد چیزی جز ارتباط بین یک شیء و خواص آن نیست؛ و ارتباط بین یک شیء و خواص آن هرگز حقیقت آن شیء نخواهد بود. به این ترتیب است که می‌بینیم شخص عالم در آزمایشگاه هنگام بررسی و مطالعهٔ ارتباط بین یک شیء و خواص آن همانند ناظر بی‌طرفی است که در پشت صحنهٔ نمایش قرار گرفته و جریان ارتباط میان پدیده‌های آن صحنه را بی‌طرفانه و بدون هیچ‌گونه درگیری، با دقت و موشکافی ویژهٔ خویش می‌نگرد. در حالی که آنچه در صحنه می‌گذرد، تنها یک ارتباط خشک بین پدیده‌ها نیست؛ بلکه حقایق بسیاری را در آنجا می‌توان یافت که هر کدام از آنها غایت و غرض ویژه‌ای را به دنبال خواهد داشت. در هر لحظه از لحظه‌ها و هرگونه حرکت از حرکات آن صحنه رمز و راز فراوانی وجود دارد که صرف ارتباط بین پدیده‌ها، که مفاد و قضایای تألیفی هستند، نشان دهندهٔ آنها نخواهند بود؛ زیرا صرف ارتباط بین یک شیء و خواص آن، که در علوم تجربی مورد بررسی قرار می‌گیرد، هیچ‌گونه غایت و غرضی را در جهان هستی نمی‌شناسد.

این مسئله از امور بسیار واضح و بدیهی است که در علوم تجربی مسئله غایت یا غرض، هیچ‌گونه معنی و محلی ندارد و به‌طور کلی علت غایی از دایرهٔ علوم تجربی بیرون رانده شده است. به همین جهت است که می‌بینیم یکی از شرایط وفادار بودن شخص عالم نسبت به علم خویش در علوم تجربی این است که از هر جهت بی‌طرف باشد و هیچ‌گونه غایت و غرض خاصی را که از یک ارزش اجتماعی مخصوص حکایت می‌کند، در تجربهٔ علمی خویش دخالت ندهد؛ که اگر کسی چنین کند، نسبت به علوم تجربی وفادار نمانده و از جرگهٔ دانشمندان راستین بیرون رفته است.

اکنون سؤال این است که موضع حکمت الهی در مورد آنچه اینجا ذکر شد، چگونه است؟ آنچه دربارهٔ آن نمی‌توان تردید کرد، این است که موضع یک فیلسوف الهی که

برای علت غایی نقش تعیین کننده قائل است، با آنچه طرفداران اصالت تحصّل منطقی می‌گویند به‌گونه‌ای آشکار متفاوت است. زیرا یک حکیم الهی در تحلیل نهایی، جهان هستی را با علت غایی تبیین می‌کند و به همین جهت نمی‌تواند در تحلیل‌های فلسفی خویش فقط به‌عنوان یک ناظر بی‌طرف، تماشاگر صحنهٔ جهان هستی باقی بماند، بلکه ناچار ضمن نظاره‌گری از صحنهٔ زندگی در متن صحنه نیز درگیر است. به عبارت دیگر می‌توان گفت یک حکیم الهی در جهان‌بینی خویش همانند شخصی است که در مورد یک صحنهٔ نمایش هم بازیگری است که نقش خویش را خوب ایفا می‌کند و هم تماشاگری که صحنه را در نهایت دقت نظاره می‌نماید. این مسئله با در نظر گرفتن حکمت عملی و فلسفهٔ اخلاق در مورد فلسفهٔ اسلامی روشن‌تر می‌گردد.

اما این مسئله که آیا بین حکمت نظری و حکمت عملی، یا میان فلسفه و اخلاق، رابطهٔ منطقی وجود دارد یا نه و اگر رابطه‌ای وجود دارد آن رابطه چگونه است، مستلزم مجال وسیع‌تر و بحث مفصل‌تر است که این مختصر راگنجایش آن نیست.

مسئلهٔ دیگری که به شدت نیازمند یک بررسی کامل است، این است که چرا در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، فلسفهٔ اخلاق و حکمت عملی کم‌تر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؟ آیا علت این امر آن بوده که احکام پنج‌گانه غیر از این وجود داشته است؟ بررسی این مسئله مستلزم طرح یک بحث جالب و جامع‌الاطراف خواهد بود. ناگفته نماند که اگر عرفان و تصوف را در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از فلسفه جدا ندانیم، خواهیم دید که حکمت عملی یا فلسفهٔ اخلاق نقش تعیین‌کننده‌ای را به‌عهده خواهد داشت. زیرا عرفان یا تصوف بر اساس سلوک عملی استوار است و سالک طریق معرفت پیوسته در عمل می‌کوشد. در عرفان اسلامی، فاصله‌ای میان نظر و عمل وجود ندارد. عمل سالک چیزی نیست جز آنچه می‌اندیشد و نظر سالک نیز در عمل وی آشکار است. در سیر و سلوک عرفانی، که یک نوع گذر کردن از وادی کثرت به مقام وحدت است، هرگونه جدایی بین نظر و عمل از میان برداشته می‌شود تا جایی که غلبهٔ وحدت، مجال هیچ‌گونه کثرت و جدایی را باقی نمی‌گذارد حکم عقل در آگاهی قلب فرو می‌رود و آگاهی قلب از حکم عقل سر برمی‌آورد. خواسته‌های دل از دایرهٔ احکام ادراک بیرون نیست و احکام ادراک همان خواسته‌های دل را آشکار می‌نمایند. هاتف اصفهانی، عارف معروف، در این باب نیکو سروده آنجا که می‌گوید:

آنچه بینی، دلت همان خواهد   وآنچه خواهد دلت، همان بینی

به همین جهت است که مراحل سیر و سلوک عارف در کتب عرفانی در طی هزار منزل توضیح داده شده است. وجود آثار بسیار مهم و ارزنده‌ای مانند منازل السائرین و مقامات العارفین شاهد گویای این مدعا است. هرمرحله از مراحل سلوک عارف گاهی تحت عنوان منزل و گاهی تحت عنوان مقام نشان داده شده است. هر مرحله از این مراحل را به اعتبار این که عارف در آنجا توقف می‌کند، «مقام» گفته‌اند و به اعتبار این که عارف از آنجا به مرحلهٔ بالاتر عبور می‌کند، «منزل» خوانده‌اند.

مراحل سلوک در حقیقت مراتب وجود انسان در سیر صعودی خویش است؛ در هیچ‌یک از این مراحل هیچ‌گونه فاصله و جدایی بین نظر و عمل در شخص سالک دیده نمی‌شود. به این ترتیب می‌بینیم که حکمت عملی یا فلسفهٔ اخلاق در اسلام سیر صعودی خویش را طی کرده و به هیچ‌وجه مورد غفلت واقع نشده است.

کل ماهو أبعد عن الکثرة فهو أکمل

یک موجود هر اندازه از کثرت و پراکندگی دورتر و به مقام وحدت و یگانگی نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه کامل‌تر خواهد بود. براساس این قاعده می‌توان گفت میزان نقص و کمال در باب وجود، چیزی جز مراتب وحدت و کثرت نیست. کمال مطلق در وحدت مطلق است. نقص یک موجود نیز از کثرت و پراکندگی آن ناشی می‌گردد. این مسئله روشن است که هیچ موجودی نیست مگر این‌که از نوعی وحدت و یگانگی برخوردار است تا جایی که به‌طور مثال گفته‌اند عدد ده دارای نوعی وحدت است؛ زیرا این عدد همواره یک عدد ده به شمار می‌آید. معنی این سخن آن است که یک عدد ده دارای نوعی خواص و آثار است که چندین عدد ده دارای آن خواص و آثار نمی‌باشند. به این ترتیب می‌توان گفت عدد ده نسبت به خود و در مقام ذات خویش یک چیز است؛ ولی نسبت به آحاد ده، واحد به شمار می‌آید. خاصیت عدد این است که هراندازه به سوی کثرت پیش رود، از وحدت دور می‌گردد؛ کما این‌که هرچه کثرت کاسته شود، وحدت نیرومندتر می‌گردد. واحد حقیقی که از هر جهت شایستهٔ مقام وحدت است، چیزی است که به‌هیچ‌وجه تقسیم نپذیرد.

مسئلهٔ نقص و کمال از جملهٔ مسائل اساسی است که همواره بین متفکرین مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. بیش‌تر مکتب‌های فلسفی مسئلهٔ کمال و تکامل را به طرق گونه‌گون مطرح کرده و در باب آن سخن گفته‌اند. قانون تکامل را در این جهان کم‌تر کسی مورد انکار قرار داده است؛ زیرا جهان موجودات، بدون نوعی تکامل، جهان منجمد و تاریکی است که از واقعیت هستی و حیات تهی می‌باشد. شاید کم‌تر مسئله‌ای باشد که به‌اندازهٔ مسئلهٔ کمال یا تکامل مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته باشد. علی‌رغم این همه گفت‌وگو و بحث و مناظره در باب تکامل، اصل معنی کمال و حقیقت آن کم‌تر مورد بررسی واقع شده است. گویا همهٔ کسانی که در باب تکامل سخن گفته‌اند، اصل معنی

کمال و حقیقت آن را بدیهی تلقی کرده و به آسانی از آن گذشته‌اند؛ زیرا چیزی که بدیهی باشد، نیازمند بحث و بررسی نمی‌باشد. این مسئله که آیا معنی کمال بدیهی است یا غیر بدیهی، اکنون در اینجا مورد گفت‌وگو نمی‌باشد. آنچه مسلم است، این است که یک مسئله اگرچه بدیهی باشد، وقتی به دقت مورد بررسی واقع شود، بسیاری از امور و مسائل را روشن می‌نماید. به‌طور مثال مفهوم هستی از جمله مفاهیمی است که در بدیهی بودن آن هیچ‌گونه تردید وجود ندارد. همهٔ مردم آن را بدیهی تلقی کرده و به‌آسانی از آن می‌گذرند؛ ولی در عین حال بررسی معنی هستی، مسئله‌ای است که تمام مسائل فلسفهٔ اولی را به دنبال خود خواهد داشت؛ زیرا موضوع فلسفهٔ اولی یا حکمت الهی چیزی جز هستی نمی‌باشد.

کمال چیست؟

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت کمال، از معقولات ثانی به‌اصطلاح فلسفی است که از حاق ذات یک موجود کامل انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. معنی این سخن آن است که معنی کمال همواره در ذهن عارض یک موجود می‌گردد؛ اگرچه اتصاف آن موجود به صفت کمال پیوسته در جهان خارج انجام می‌پذیرد. نتیجهٔ این مقدمات آن است که هرگونه سخن گفتن در مورد کمال و بحث از واقعیت آن یک مبحث فلسفی را تشکیل می‌دهد که ناچار در زمرهٔ مسائل علم کلی یا فلسفهٔ اولی به‌شمار می‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت هرگونه بحث دربارهٔ کمال، چیزی جز یک مسئلهٔ متافیزیکی نمی‌باشد. شگفت اینجا است که برخی از فیلسوف‌نماها براساس تصورات نادرست، همواره مسائل متافیزیک را مورد انتقاد قرار داده و آنها را مردود می‌دانند؛ ولی خود دربارهٔ تکامل و طریقهٔ وصول به کمال، سخن‌های بسیار می‌گویند؛ در حالی که طرح مسئلهٔ کمال، طرح یک مسئلهٔ فلسفی است که از پستان متافیزیک شیر می‌نوشد. هنگامی که گفته می‌شود فلان موجود، یک موجود کامل است، به‌هیچ‌وجه نباید حمل معنی کمال را بر موضوع خود، یک حمل ترکیبی به‌شمار آورد.

«حمل ترکیبی» در اصطلاح حکمای اسلامی تحت عنوان «محمول بالضمیمه» مورد بحث واقع می‌شود. برای نشان دادن حمل ترکیبی، به مثال‌های زیر توجه کنیم: «عسل شیرین است»؛ «ذغال سیاه است». در این دو مثال به‌آسانی می‌توان دریافت که شیرینی برای عسل و سیاهی برای ذغال امور عرضی به‌شمار می‌آیند. معنی این سخن آن است

که شیرینی و سیاهی، که دو کیفیت عرضی به‌شمار می‌آیند، اگر هرکدام از آنها با موضوع خود که جوهری جسمانی است، متحد گردند قضیه‌ای را تشکیل می‌دهند که آن قضیه را ترکیبی یا تألیفی می‌نامند. مسائلی که در علوم‌تجربی مورد بحث و گفت‌وگو واقع می‌شود، چیزی جز قضایای ترکیبی نمی‌باشد.

برخلاف قضایای ترکیبی، قضایای تحلیلی هستند که در اصطلاح حکمای اسلامی تحت عنوان قضایای «خارج محمول» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. اگر بخواهیم برای نشان دادن قضیهٔ تحلیلی، یا خارج محمول، نمونه‌ای به‌عنوان مثال ذکر کنیم، باید به‌این مثال توجه نماییم: «فلان انسان یا فلان جامعه یک موجود کامل است». در این مثال به‌آسانی می‌توان دریافت که معنی کمال در انسان یا جامعه همانند شیرینی در عسل یا سیاهی در ذغال نیست؛ زیرا عارض گشتن شیرینی بر عسل و سیاهی بر ذغال در ظرف خارج تحقیق می‌پذیرد؛ که اتصاف عسل به صفت شیرینی و اتصاف ذغال به صفت سیاهی جز در جهان خارج انجام نمی‌شود؛ در حالی که عروض معنی کمال، نسبت به شخص یا جامعه در عالم ذهن تحقق پیدا می‌کند؛ اگر چه اتصاف فرد یا جامعه به صفت کمال ناچار در جهان خارج واقع می‌شود. به سخن ساده‌تر در این باب باید گفت قضیهٔ تحلیلی یا خارج محمول عبارت است از قضیه‌ای که ظرف عروض محمول بر موضوع را جهان ذهن تشکیل می‌دهد، ولی اتصاف موضوع به محمول خویش در جهان خارج واقع می‌شود.

به این ترتیب گفته می‌شود معنی کمال چیزی است که جز در جهان ذهن عارض بر موضوع خود نمی‌گردد، اگر چه اتصاف یک موجود کامل به صفت کامل بدون هیچ‌گونه تردید در جهان خارج تحقق می‌پذیرد.

کمال در وحدت است

کمال هر موجود به نوع وحدت آن بستگی دارد. هر اندازه وحدت در یک موجود بیش‌تر باشد، کمال آن نیز بیش‌تر خواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت اگر یک موجود دارای وحدت حقهٔ حقیقیه باشد، دارای کمال حقهٔ حقیقیه نیز می‌باشد. حکمای اسلامی وحدت را مساوق با وجود و وجوب دانسته و برای آن اقسام گونه‌گون ذکر کرده‌اند. این بزرگان در آغاز، وحدت را به‌دو قسم حقیقی و غیرحقیقی تقسیم کرده و سپس هر یک از آنها را به اقسام دیگر باز گردانده‌اند.

«واحد حقیقی» عبارت است از چیزی که صفت وحدت بدون هیچ‌گونه واسطه در عروض، عارض موصوف خود گردد. به عبارت دیگر، و مطابق اصطلاح اهل ادب، واحد حقیقی در جایی مصداق پیدا می‌کند که صفت وحدت برای موصوف وصف بـه حـال نفس به‌شمار می‌آید نه وصف به حال متعلق.

واحد حقیقی را به دو قسم حقّه و غیرحقّه تقسیم کرده‌اند. «واحد حقیقی غیرحقّه» را به اقسام گونه‌گون دیگر بازگردانده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. «واحد نوعی» مانند ماهیت انسان.

۲. «واحد جنسی» مانند حیوان در جایی که به‌عنوان جنس تمام مشترک ملاحظه شود.

۳. «واحد عرضی» مانند کم یا کیف یا هریک از مقولات عرضیهٔ دیگر.

وحدت عددی، وحدت نقطه، وحدت هر یک از عقول مجرده و وحدت هر یک از نفوس ناطقه نیز از اقسام واحد حقیقی غیر حقّه به‌شمار می‌آیند.

«واحد غیرحقیقی» چیزی است که، بر خلاف واحد حقیقی، صـفت وحـدت بـرای موصوف وصف به حال متعلق باشد و این همان چیزی است که ناچار نیازمند واسطهٔ در عروض می‌باشد. برای واحد غیر حقیقی اقسامی ذکر کرده‌اند که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. تجانس: جایی که دو نوع در یک جنس متحد باشند، مانند کلاغ و کبوتر.

۲. تماثل: جایی که دو فرد در یک نوع متحد باشند، مانند حسن و حسین.

۳. تساوی: جایی که کمیت دو چیز با یکدیگر برابر باشند.

۴. تشابه: جایی که دو کیفیت همگون وجود داشته باشد.

۵. تناسب: جایی که دو نسبت برابر وجود داشته باشد.

۶. توازی: جایی که وضع دو چیز با یکدیگر همانند باشد.

وحدت حقّهٔ حقیقیه

اکنون که اقسام واحد حقیقی و غیر حقیقی معلوم شد، به اصل معنی وحدت، که عبارت است از وحدت حقّهٔ حقیقیه، باز می‌گردیم. این مسئله شایان توجه است کـه مـصداق حقیقی برای هرگونه مفهوم در عالم، چیزی است که در اتصاف خود به آن مفهوم نیازمند هیچ‌گونه حیثیت تقییدی و تعلیلی نباشد. این‌گونه مصداق که در متصف گشتن به مفهوم خود هیچ‌گونه نیاز به غیر خود ندارد، شایسته‌ترین و سـزاوارتـرین مـصداق بـرای یک مفهوم است. این مسئله تحت عنوان دیگر نیز مورد بحث قرار گرفته است.

بزرگان اهل تحقیق گفته‌اند در مشتق، ذات نمی‌تواند دخالت داشته باشد. میر سیدشریف جرجانی از جملهٔ کسانی است که مأخوذ بودن ذات را در مشتق به شدت مورد انکار قرار داده است. معنی این سخن آن است که وقتی صفت عالم به عنوان یک وصف مورد ملاحظه واقع می‌شود، به این معنی نیست که یک ذات به صفت علم متصف می‌باشد؛ بلکه آنچه بیش از هر چیز دیگر شایستهٔ وصف عالم است، خود حقیقت علم است. به این ترتیب می‌توان گفت آنچه در حقیقت و پیش از همه، عالم است، چیزی جز حقیقت علم نمی‌باشد؛ ولی چون معمولاً حقیقت علم با ذات شخص همراه و متحد است، ذات را نیز عالم می‌گویند. نتیجهٔ این سخن آن است که آنچه اولاً و بالذّات عالم است، خود حقیقیت علم است؛ و آنچه ثانیاً و بالعرض عالم نامیده می‌شود، ذات شخص عالم می‌باشد. مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول نیز شاهد صدق و گویای این مدعا است.

در باب وحدت و واحد نیز مسئله به همین صورت مطرح می‌شود؛ زیرا وحدت صرف و یگانگی ناب، در متصف گشتن به صفت واحد به‌هیچ‌وجه نیازمند غیر خود نمی‌باشد؛ زیرا خود وحدت از هر چیز دیگر بـه واحـد بـودن شـایسته‌تر و سـزاوارتـر می‌باشد؛ به‌همین جهت است که این‌گونه وحدت را «وحدت حقّه» می‌نامند. در وحدت حقّه چون صفت واحد بدون هیچ‌گونه واسطه عارض بر وحدت می‌گردد، آن را حقیقی نیز می‌خوانند؛ به این ترتیب می‌توان گفت آنجا که خود وحدت واحد است، چیزی جز وحدت حقّهٔ حقیقیه نمی‌باشد.

مرحوم میرزا مهدی آشتیانی، که از حکمای بزرگ معاصر به‌شمار مـی‌آید، در ایـن باب می‌گوید:

> قد مرّ إنّ المصداق الحقیقی لکلّ مفهوم، ما لا یحتاج فی إتّصافه به الی حیثیة تقییدیة و لا تعلیلیة، بل لا یحتاج إلی حیثیة أصلاً، و مثل هذا المصداق هو أحقّ مصادیقه فی صدقه علیها. و لما کانت الوحدة الصرّفة غیر محتاجة فی إنتزاع مفهوم الوحدة عنها إلی حیثیة أصلاً کانت حقّ الوحدة، و أیضاً قد مرّ سابقاً إنّ حق کلّ شیء ما لا یداخله غیر ما کان من سنخ حقیقة ذلک الشیء، و یکون واجداً لجمیع کمالاته و مراتبه و شؤونه و أغصانه و فنوته؛ و من المعلوم أنّ الوحدة الصرفة الوجودیّة،

بالنسبة إلى الباقى من أقسام الوحدة، كذلک و بالجملة لمّا كانت ممّا لا سبيل للبطلان و الكثرة إليه، و إنّها متّصفة بها دائماً و بها نيل كلّ ذى وحدة وحدته سمّى بحقّ الوحدة[1].

---

۱. تعليقه بر حكمت سبزوارى. ص ۴۰۹.

الإسم هو عين المسمّیٰ بإعتبار الهویّة والوجود

بزرگان اهل تحقیق بر این عقیده‌اند که اسم از نظر هستی و هویت خود، چیزی جز وجود مسمّا نیست؛ ولی از جهت مفهوم و معنی همیشه اسم را چیزی غیر از مسمّا به‌شمار آورده‌اند. این مسئله که آیا اسم چیست و مسمّا کدام است، از دیرباز بین متکلمین مورد بحث و گفت‌وگوی بسیار بوده است. رابطهٔ اسم با مسمّا و هم‌چنین صفت با موصوف، از جملهٔ مسائلی است که بین معتزله و اشاعره بحث‌های گسترده‌ای را به‌وجود آورده است. ماجرای این مناقشه و مشاجره بین گروه‌های درگیر در این مسئله، اگر چه گاهی بسیار جالب و دل‌پسند است، ولی نقل همهٔ اقوال و عقاید در این مختصر نمی‌گنجد.

از جملهٔ کسانی که این مسئله را به تفصیل مورد بحث قرار داده، فخرالدین محمد بن عمر معروف به خطیب رازی است. او کتابی تحت عنوان لوامع البیّنات فی شرح أسماء اللّه تعالی و الصفات دارد که در این کتاب اقوال و عقاید اشاعره و معتزله و رد و ایرادهایی که بین آنان رد و بدل شده، به تفصیل مورد ارزیابی قرار داده است.

در مورد تفاوت میان اسم و صفت، متکلمین عقیده‌ای ابراز کرده‌اند که بسیاری از بزرگان اهل تحقیق آن را نپذیرفته‌اند. متکلمین می‌گویند اگر ماهیت یک شیء من حیث هی و بدون ملاحظهٔ هرگونه صفت مورد توجه واقع شود، آن را «اسم» می‌نامند؛ ولی اگر ماهیت شیء از جهت یک وصف خاص و خصلت ویژه مورد ملاحظه قرار گیرد، آن را «صفت» می‌خوانند. عین عبارت خطیب رازی در این باب چنین آمده است:

> ثمّ إنّ المتکلّمین خصّصوا لفظ الإسم ببعض أقسام هذا القسم و ذلک لأنّ کلّ ماهیّة فإمّا أن تعتبر من حیث هی هی أو من حیث إنّها موصوفة بصفة معینة، فالأوّل هو الإسم و الثّانی هو الصّفة، فالسّماء و الأرض و الرّجل و الجدار أسماء، و الخالق و الرّازق و الطّویل و القصیر صفات، و هذا هو الفرق بین الإسم و

الصّفة...[۱].

متکلمین معمولاً به این مسئله توجه نکرده یا نخواسته‌اند بپذیرند که مقام ذات، بدون ملاحظهٔ هرگونه صفت، مقام خفا است. این مقام را مقام لااسم و لارسم و غیب مطلق نیز نامیده‌اند. در نظر اهل تحقیق و معرفت، مقام ذات، مقام خفا و سکوت است. هرگاه ذات به اعتبار یک صفت مورد لحاظ واقع شود، آن مقام را مقام اسم می‌خوانند. قیصری شارح فصوص محی‌الدّین بن عربی در این باب می‌گوید:

> ... والذّات مع صفة معيّنة و إعتبار بتجلّ من تجلّياته تسمّى بالإسم فإنّ الرّحمن ذات لها الرّحمة و القهّار ذات لها القهر و هذه الأسماء الملفوظة هى أسماء الأسماء و من هنا يعلم أنّ المراد بأنّ الأسم عين المسمّى ما هو. و قد يقال الإسم للصّفة إن المراد بأنّ الاسم عين المسمّى ما هو. و قد يقال الاسم للصّفة إذ الذّات مشتركة بين الأسماء كلها...[۲].

همان‌گونه که از عبارت پیداست این عارف روشن ضمیر، ذات را به اعتبار یک وصف معین اسم می‌خواند. الفاظ و کلماتی که بر ذات به‌اعتبار وصف دلالت می‌کنند، اسم برای اسم به‌شمار می‌آیند.

با توجه این مطلب، اسم خداوند متعال لفظ یا صوت نیست، بلکه کلمات نام‌هایی هستند که بر نام‌های خداوند متعال دلالت می‌نمایند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که دلالت الفاظ و کلمات بر معانی، تنها از طریق وضع امکان‌پذیر می‌گردد؛ ولی دلالت اسماء خداوند بر ذات پاک او چیزی جز یک دلالت تکوینی نمی‌باشد. دلالت تکوینی، زبان وجود است؛ و این لسان هستی است که از ذات لایزال حق سخن می‌گوید. خداوند در قرآن مجید سفارش کرده که اسم او را تسبیح کرده و مورد ستایش قرار دهیم. سفارش خداوند در این آیهٔ شریفه آمده است «سبّح اسم ربّک الأعلى»[۳] و یا «تبارک اسم ربّک ذی‌الجلال و الإکرام»[۴] آمده است. آنچه مسلم است، این است که الفاظ و کلمات چیزی نیستند که مورد تسبیح و تنزیه واقع شوند. هیچ‌کس لفظ را ستایش نمی‌کند. خداوند نیز در این آیه دستور ستایش الفاظ را نداده است؛ زیرا الفاظ، خود می‌توانند وسیله‌ای برای ستایش قرار گیرند. بنابراین، مراد از اسم در آیات شریفهٔ قرآن، ذات مقدس حق، تبارک و

---

۱. شرح أسماء الله الحسنى. ص ۲۷.
۲. شرح القيصرى على فصوص الحكم. ص ۱۳.
۳. سورهٔ ۸۷ (الاعلى)، آیهٔ ۱.
۴. سورهٔ ۵۵ (الرحمن)، آیهٔ ۷۸.

تعالی، به‌اعتبار یک وصف معیّن است. و به این ترتیب است که می‌توان گفت اسم در هستی و هویت خود همیشه عین مسمّا است، اگرچه در مفهوم، اسم را عین مسمّا به‌شمار نمی‌آورند. براساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان گفت اسم چیزی جز ذات به اعتبار وصف معیّن نمی‌باشد. و به این ترتیب فاصلهٔ میان وصف و اسم از میان برداشته می‌شود و بطلان عقیدهٔ متکلمین نیز در این باب روشن می‌گردد. اکنون که معلوم شد اسم در حقیقت عبارت است از ذات به اعتبار وصف معیّن، ناچار باید رابطهٔ میان ذات و صفت نیز معلوم گردد.

ذات و صفات

این مسئله که آیا رابطهٔ صفات با ذات چگونه است، از جمله مسائل عمیق و اساسی است که پیوسته بین حکما و متکلمین مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. متکلمین مسیحی نیز به شدت در این مسئله درگیر بوده و سرانجام خود را بیش از دیگران گرفتار کرده‌اند. دلیل این امر آن است که این مسئله تغییر شکل یافته و به‌صورت دیگر میان آنان مطرح گشته است. پیش از این‌که رابطهٔ ذات با صفات مورد بررسی واقع شود، لازم است تقسیم‌بندی هایی که بین حکما و متکلمین در این باب انجام شده، مورد بررسی دقیق قرار دهیم.

متکلمین صفات باری‌تعالی را در آغاز به دو قسم ثبوتی و سلبی تقسیم کرده‌اند. صفاتی ثبوتی را نیز به دو قسم حقیقی و اضافی، و سپس صفات حقیقی را به حقیقی ذات اضافه و حقیقی غیر ذات اضافه تقسیم کرده‌اند. صفات ثبوتیه را به صفات جمال و سلبیه را به صفات جلال نیز تعبیر نموده‌اند. عرفای اسلامی، اصول اسماء و صفات خداوند را هفت صفت دانسته که آنها را «سبع المثانی» نیز می‌نامند. این صفات هفت‌گانه به ترتیب عبارتند از: ۱. علم ۲. اراده ۳. حیات ۴. قدرت ۵. سمع ۶. بصر ۷. کلام

در باب رابطهٔ صفات با ذات، عقاید گونه‌گون ابراز گشته است. اشاعره کلیهٔ صفات را زائد بر ذات دانسته‌اند. ابوالحسن اشعری رئیس طریقهٔ اشاعره گفته است یک سلسله معانی که قائم به ذات خود می‌باشند، می‌توان برای ذات باری‌تعالی اثبات نمود.

تفتازانی، که از بزرگان طریقهٔ اشاعره به‌شمار می‌آید، درکتاب شرح العقاید النّسفیة گفته است تعدّد قدیم در صفات هیچ‌گونه مانع عقلی ندارد، بلکه آنچه از نظر عقلی محال است، تعدّد قدیم در ذات می‌باشد. این است نظر دو تن از اکابر اشاعره که با صراحت

تمام در زائد بودن صفات بر ذات اعتراف کرده و اشکال لزوم تعدّد قدیم را نیز پذیرفته‌اند. اشکال اساسی در باب زائد بودن صفات بر ذات باری‌تعالی همین است که گفته می‌شود آیا صفات زائد بر ذات، واجب‌الوجود به‌شمار می‌آیند یا ممکن‌الوجود؟ اگر در مقام پاسخ به این پرسش گفته شود هر یک از صفات زائد بر ذات، واجب‌الوجود نیز می‌باشند، لازمهٔ آن این خواهد بود که واجب‌الوجود در ازل متعدد باشد. و این چیزی است که با براهین محکم توحید منافات پیدا می‌کند. ولی اگر گفته شود صفات زائد بر ذات، ممکن‌الوجود به‌شمار می‌آیند نه واجب‌الوجود، در این صورت اشکال‌های فراوان دیگری پیش می‌آید.

یکی از موارد اشکال این است که ممکن‌الوجود بودن صفات، به عموم این قاعدهٔ عقلی لطمه وارد می‌سازد که حکما گفته‌اند: «واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است» و این قاعده در جای خود با براهین عقلی به اثبات رسیده است.

معتزله چون عقیدهٔ اشاعره را در مورد زائد بودن صفات بر ذات با موازین عقلی سازگار ندیده‌اند و از طرفی اتحاد ذات و صفت را نیز غیر معقول دانسته‌اند، ناچار صفات را مورد انکار قرار داده و اصل نیابت را مطرح ساخته‌اند. معنی نیابت در این باب این است که می‌گویند ذات حق تبارک و تعالی، که از هر جهت واحد است، نیابت صفات را به‌عهده دارد و هرگونه خصلت و خاصیت که در صفات می‌تواند وجود داشته باشد، در خود ذات موجود است. معنی این سخن آن است که اگر خاصیت علم به‌طور مثال اتقان فعل به شمار می‌آید، عین این خاصیت در ذات وجود دارد، بدون این‌که صفت علم بر آن اطلاق شود.

گروه دیگر از کرامیه در باب صفات باری‌تعالی عقیده‌ای ابراز داشته‌اند که با موازین عقل و خرد سازگار نیست. این گروه بر این عقیده‌اند که صفات باری هم حادث‌اند و هم زائد بر ذات. بطلان این عقیده آن‌چنان روشن است که به‌هیچ‌وجه نیازمند بحث و بررسی نمی‌باشد.

به این ترتیب می‌توان گفت وجود صفت به هیچ‌وجه از وجود موصوف جدا نیست؛ بلکه صفت همواره ظهور موصوف به‌شمار می‌آید. ذات، حقیقت واحدی است که در صفات گونه‌گون ظهور می‌یابد. تعدد ظهور در یک شیء به‌هیچ وجه تکثر و پراکندگی آن نخواهد بود. اکنون که معلوم شد صفت در وجود عین ذات است و تفاوت میان آنها تنها

در مفهوم خلاصه می‌گردد، این مسئله نیز معلوم می‌شود که اسم در وجود عین مسمّا است. تفاوت میان آنها را نیز در معنی و مفهوم باید جستجو نمود. در مورد هر یک از اسماء و صفات باری‌تعالی مسائلی مطرح است که ذکر آنها از حوصلهٔ این مختصر بیرون است.

کلّ ما اقتضته طبیعة الشّیء لذاته فلیس یمکن أن یفارقه إلّا والطّبیعة قد فسدت

هرچیزی که مقتضای طبیعت ذاتی یک شیء باشد، هرگز از آن جدا نمی‌گردد، مگر این‌که خود طبیعت به‌طور کلی نابود شود. این قاعده یک قانون عقلی است که در اعتبار و درستی آن جای هیچ‌گونه اشکال برای کسی باقی نمی‌ماند؛ زیرا وقتی گفته می‌شود اگر چیزی مقتضای طبیعت ذاتی یک شیء باشد، هرگز از آن جدا نمی‌گردد، دو احتمال می‌تواند در این مورد وجود داشته باشد که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. مقصود از طبیعت ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی[1] است.

۲. مقصود از طبیعت ذاتی، ذاتی باب برهان[2] است.

اعم از این‌که مقصود از کلمهٔ ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی باشد یا ذاتی باب برهان، به صحّتِ این قاعده هیچ‌گونه لطمه‌ای وارد نمی‌شود؛ مگر این‌که کسی بگوید مقصود از اقتضای ذاتی طبیعت هیچ‌یک از دو احتمال نامبرده نیست؛ بلکه اقتضای دوران نخستین طبیعت است. اگر کسی این احتمال را در مورد معنی این قاعده موجّه بداند، دیگر این قاعده یک قانون عقلی نخواهد بود و طبعاً از جرگهٔ مسائل فلسفی بیرون خواهد ماند.

شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا این قاعده را در آثار خویش به‌کار برده و کوشش کرده برخی مسائل فلسفی را بر آن استوار سازد؛ اما این که آیا وی تا چه اندازه از عهدهٔ این کار برآمده، یک پرسش است که در خلال این مبحث پاسخ آن خواهد آمد. از جملهٔ مسائلی که ابن سینا بر این قاعده مبتنی نموده، انکار حرکت جوهری در طبیعت است. آگاهی در این مورد سودمند است که وی نیز مانند سایر فلاسفه تا پیش از زمان صدرالمتألّهین به

---

۱. ذاتی باب ایساغوجی عبارت است از اینکه چیزی عین ذات یا جزء ذات شیء باشد.

۲. ذاتی باب برهان یعنی چیزی که عین ذات یا جزء ذات یا لازم ذات شیء باشد.

اصل بنیادی حرکت در جوهر به دیده انکار می‌نگریست.

ابن سینا و انکار حرکت جوهری

استدلال ابن سینا در باب انکار حرکت جوهری به این ترتیب است که می‌گوید: آنچه مقتضای طبیعت ذاتی یک شیء است، هرگز از آن جدا نمی‌گردد مگر این که خود طبیعت به‌طور کلی نابود شود. از سوی دیگر هر جزئی از اجزای حرکت را می‌توان از طبیعت جدا کرد، در حالی که طبیعت هم‌چنان به حالت خود باقی است. بنابراین، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان حرکت را مقتضای ذات و جوهر طبیعیت به‌شمار آورد. به‌طور مثال هرگونه حرکت را که در یک جسم مشاهده نماییم، ممکن است روزی از آن جدا گردد؛ در حالی که طبیعت جسم به هیچ‌وجه نابود نمی‌گردد. نتیجه این مقدمات آن است که یک جسم طبیعی هرگز خود به‌خود مقتضی حرکت نیست؛ و اگر احیاناً جسمی پیدا شود که خود به‌خود مقتضی حرکت باشد، باید گفت آن جسم در حالت طبیعی خود نبوده و علت وجود این حرکت بازگشت آن جسم به حالت طبیعی خویش است؛ تا جایی که هرگاه جسم به‌حالت طبیعی خود بازگردد، علت حرکت نیز از میان خواهد رفت و آن را سکون فرا خواهد گرفت. به این ترتیب می‌توان گفت اندازهٔ حرکتی که مقتضای جسم باشد، همان اندازهٔ دوری جسم از حالت طبیعی خویش است، که از طریق قسر یا فشار برای آن حاصل گشته است. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

> کلّ ما اقتضته طبیعة الشّیء لذاته فلیس یمکن أن یفارقه إلّا و الطّبیعة قد فسدت. و کلّ جزء من الحرکة یفرض للحرکة بإنقسام زمان أو مسافة فقد یمکن أن یفارق؛ و الطّبیعة لم تبطل، فکلّ حرکة تتعیّن فی الجسم فأنّها یمکن أن تفارق و الطّبیعة لم تبطل، فلیس شیء من الحرکات مقتضی طبیعة الشّیء المتحرک؛ فإذاً إن وجدت الطّبیعة مقتضیة للحرکة فإنّها لیست علی حالتها الطّبیعیة و إنّما تتحرّک لتعود إلی الحالة الطّبیعیة و تبلغها فإذا بلغتها إرتفع الموجب للحرکة[1].

اشکال انکار حرکت جوهری

استدلال ابن سینا در باب انکار حرکت جوهری دارای دو مقدمه است که یکی از آنها صغرای قیاس و دیگری کبرای آن را تشکیل می‌دهند. در مورد اعتبار و درستی کبرای این قیاس جای هیچ‌گونه تردید یا اشکال نیست. آنچه می‌تواند در اینجا سخت مورد

---

۱. النجاة، ص ۱۰۹.

تردید واقع شود، همان صغرای برهان است؛ زیرا در این مقدمه به جداگشتن حرکت از نفس طبیعت تصریح و استناد شده و این همان چیزی است که در حکمت متعالیهٔ صدرالمتألّهین شیرازی به شدت مورد انکار قرار گرفته است.

ابن سینا در مقام استدلال می‌گوید: هر جزئی از اجزای حرکت که از طریق تقسیم زمان یا مسافت حاصل می‌شود، ممکن است از نفس طبیعت جدا گردد. در حالی که خود طبیعت نابود نمی‌گردد. در اینجا بلافاصله از یک قانون کلی عقلی مدد گرفته و با اضافه‌کردن آن به این مقدمه، برهان خویش را به این صورت تکمیل می‌نماید: و هر چیزی که مقتضای طبیعت ذاتی یک شیء باشد هرگز از آن جدا نمی‌گردد، مگر این‌که طبیعت آن شیء به‌طور کلی نابود گردد. نتیجهٔ حاصله از این مقدمات، همان‌گونه که گذشت، این است که حرکت به هیچ‌وجه مقتضای ذات و جوهر طبیعت اشیاء نیست.

با توجه به آنچه ذکر شد، به روشنی معلوم می‌شود ریشهٔ اشکال و اساس اختلاف در همان مقدمه‌ای است که به‌وسیلهٔ تقسیم زمان یا مسافت، حرکت را به اجزاء مختلف تقسیم نموده و امکان جدا شدن تک‌تک اجزای حرکت را از نفس طبیعت توجیه می‌نماید.

اساس اشکال این است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد حرکت از اجزای مختلف ترکیب یافته و هر یک از اجزای آن می‌تواند به‌تدریج از طبیعت جدا گردد؛ زیرا حرکت یک متصل واحد است که پیوسته و به‌تدریج از مرحلهٔ قوّه به مقام فعل در می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت حرکت، تجدّد یک متجدد و حدوث یک امر حادث است؛ یعنی حرکت یک نوع دگرگونی است که پیوسته بین قوّه و فعل در جریان است؛ ولی در حقیقت آنچه از مرحلهٔ قوّه به مقام فعل در می‌آید، چیزی جز همان امر متجدّد که حرکت را ترسیم می‌نماید، نیست.

از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به آسانی می‌توان دریافت که حرکت و طبیعت آن چنان با یکدیگر در آمیخته‌اند که هرگونه تفرقه و جدایی میان آنها تصوری واهی و نامعقول خواهد بود؛ و در این صورت باید گفت طبیعت، جوهری است سیال و لغزنده که حقیقت دگرگون شونده‌اش پیوسته بین این دو چیز جریان می‌یابد: یکی هیولای اولی یا نخستین عنصر قابلی این جهان که از هر جهت بالقوّه و پیوسته در جریان زوال و نابودی است؛ و دیگری فاعل است که همواره در کار ایجاد و تکمیل است و لحظه‌ای از افاضه و

ابداع دریغ نمی‌کند. به این ترتیب باید گفت برای همیشه و به‌طور لایزال امری از فاعل صادر می‌شود و چیزی در عنصر بالقوّه، که همان هیولای اولی است، نابود می‌گردد. زوال و نابودی در عنصر بالقوّه با صدور دائم و افاضهٔ همیشگی فاعل، پیوسته جبران می‌گردد و به این کیفیت جریان خلقت و تکامل موجودات ادامه می‌یابد.

اکنون به‌روشنی معلوم می‌شود اگر کسی بخواهد از طریق تقسیم زمان یا مسافت، حرکت را به اجزاء گونه‌گون تقسیم کند، سپس امکان جدا شدن تک تک اجزای حرکت را از طبیعت توجیه نموده و آن را دلیل بر انکار حرکت جوهری قرار دهد، سخت در اشتباه است.

طبیعت در حدّ ذات خود پویا و سیال است

بیش‌تر حکمای اسلامی، قبل از صدرالمتألّهین شیرازی، به وجود حرکت در بیش از چهار مقولهٔ عرضی اعتراف نکرده بودند. اما این متفکر بزرگ، برای نخستین بار در تاریخ فلسفهٔ اسلامی، با یک سلسله براهین محکم و استوار ثابت کرد طبیعت در حدّ ذات خود پویا و سیال است و هرگونه حرکت در هر مقوله از مقولات عرضیه تابع حرکت در جوهر جسمانی است؛ تا جایی که می‌توان گفت حرکت در مقوله‌های عرضی بدون حرکت در جوهر جسمانی این جهان به هیچ‌وجه امکان پذیر نیست. نهاد این جهان همواره ناآرام و گوهر طبیعت آن پیوسته در جنبش و تکاپو است. البته این جنبش و جریان به هیچ عنوان کور و بی‌هدف نیست؛ بلکه این کوشش و کشمکش، کاروان کائنات و قافلهٔ موجودات را همیشه به‌سوی یک مقصد متعالی پیش می‌راند. در این سیر صعودی و سفر دائمی که سراسر صحنهٔ گیتی را فرا گرفته است، لحظه‌ای درنگ و دقیقه‌ای توقف وجود ندارد. دلیل این مسئله، که گوهر طبیعت جهان همواره در حال تغییر و حرکت است، این است که اگر کسی دربارهٔ موجودات این جهان مطالعه نماید، به‌آسانی در می‌یابد که حرکت و سکون از آثار و لوازم طبیعت به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر این مسئله بدیهی است که هر موجود ساکن در این عالم دارای شأن حرکت و شایستهٔ تغییر است.

نتیجهٔ این مقدمات آن است که طبیعت این جهان همیشه به‌طور بالفعل یا به‌گونه‌ای بالقوه در حال تغییر و حرکت است. چیزی که همیشه یا بالفعل و یا بالقوّه در حال تغییر و حرکت باشد، ناچار باید در حدّ ذات سیال و در نهاد خویش ناآرام باشد. زیرا اگر طبیعت در حد ذات خویش سیال و پوینده نباشد، ظهور و پیدایش حرکت در این جهان

امکان‌پذیر نخواهد بود؛ و این بدان جهت است که صدور سیلان از ثابت، و متغیر از جامد محال است. دلیل محال بودن این امر آن است که اگر علت قریب و واقعی صدور حرکت را درجهان یک موجود ثابت بالذّات بدانیم، لازمه‌اش آن خواهد بود که هیچ یک از اجزای حرکت به هیچ‌وجه معدوم نباشد؛ زیرا تخلف معلول از علت تامّه به حکم عقل جایز نیست. وقتی معدوم شدن هیچ‌یک از اجزای حرکت امکان‌پذیر نباشد، حرکت معنی واقعی خود را از دست خواهد داد و مفهوم آن به نوعی سکون تبدیل خواهد شد. در اینجا است که از مفاهیمی مانند تحول یا متغیر و یا متحرک، یک سلسله معانی مخالف از قبیل قرار، جامد و ساکن اراده خواهد شد و این چیزی است که موجب برداشت معکوس از مفاهیم شده و در نتیجهٔ آن انسان جهان را واژگون خواهد دید.

اشکال

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر صدور سیال از ثابت، و متحرک از ساکن محال است؛ چگونه جوهر عالم ماده و طبیعت جهان، که در حدّ ذات خود سیال و در نهاد خویش ناآرام است، از یک مبدأ ثابت ازلی یعنی واجب‌الوجود صادر گشته است؟ پاسخ این پرسش، که به‌عنوان یک اشکال بسیار بزرگ و اساسی همواره در تاریخ فلسفه مطرح بوده است، در باب مسئلهٔ ربط حادث به قدیم به تفصیل آمده است. ما نیز هنگام طرح مسئله ربط حادث به قدیم به تفصیل وارد این مبحث خواهیم شد.

آنچه لازم است در اینجا به‌طور اجمال مورد بررسی قرار گیرد، این است که گفته می‌شود اگر یک موجود در حدّ ذات خود سیال و پویا نباشد، ناچار برای سیلان و پویندگی نیازمند به موجودی پویا و سیال خواهد بود؛ زیرا چون این صفت را در حد ذات خود دارا نیست، باید از غیر خود کسب نماید. این مسئله نیز روشن است که موجود دیگر اگر خود سیال و پویا نباشد، هرگز نمی‌تواند صفت سیلان و تغییر را به غیر خود منتقل نماید. اما اگر یک موجود در حدّ ذات خود سیال و متحرک باشد، به‌گونه‌ای که سیلان و تحرک نوع هستی آن را تشکیل دهد، به یک چیز بیش‌تر نیازمند نمی‌باشد آن هم چیزی است که وجودش را ایجاد و اعطا نماید. در این صورت صفت سیلان و پویایی یا تحرک و تغییر در این موجود به هیچ وجه نیازمند غیر نخواهد بود؛ زیرا این صفت، یک صفت ذاتی است و چیزی که ذاتی باشد، هرگز نیازمند علت نیست. این مسئله از بدیهیات فلسفهٔ اسلامی است که گفته‌اند: «الذّاتی لایعلّل».

بنابر آنچه ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود در باب جواهر جسمانی و یا گوهر طبیعت آنچه از سوی مبادی عالیه یا ذات لایزال ازلی افاضه و ایجاد می‌گردد، همانا صرف وجود طبیعت است؛ و این وجود طبیعت است که در حد ذات خود سیال و در نهاد خویش ناآرام است. به این ترتیب باید گفت که هر طبیعت در اصل هستی خویش نیازمند علت است؛ ولی در صفت سیلان و ناآرامی به هیچ وجه نیازمند غیر خود نمی‌باشد؛ زیرا سیلان و ناآرامی، ذاتی طبیعت است و چیزی که ذاتی باشد، نیازمند علت نیست. به‌طور مثال گفته می‌شود اگر کسی عدد چهار را معلول بداند، به طور قطع و یقین آن عدد نیازمند علت خواهد بود. ولی در عین حال صفت زوجیت در عدد چهار هرگز نیازمند علت نخواهد بود. زیرا آنجا که عدد چهار وجود دارد، صفت زوجیت قهراً وجود دارد. به عبارت دیگر باید گفت این عدد چهار است که آفریده می‌شود و نه زوجیت آن؛ زیرا زوجیت، خود صفت لاینفک و لازم ناگسستنی عدد چهار است.

به سخن ساده‌تر و عبارت کوتاه‌تر گفته می‌شود خداوند متعال هستی طبیعت را آفریده است، نه این‌که طبیعت را در حدّ ذات خود سیال و در نهاد خویش ناآرام کرده است، زیرا همان‌گونه که ذکر شد: ذاتی به هیچ‌وجه معلول نیست. این جمله که حالت یک مثل را به‌خود گرفته است، در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بسیار معروف است که حکما گفته‌اند: «ما جعل اللّه المشمش مشمشاً بل اوجدها». (خداوند جهان، زردآلو را زردآلو نکرد بلکه فقط آن را آفرید)؛ معنی این سخن آن است که هستی زردآلو معلول و آفریدهٔ خداوند است، ولی ذات و ماهیت آن برای خودش ذاتی است و چیزی که ذاتی است معلول نیست.

مسئلهٔ ماهیات و کیفیت تقرر آنها یکی از مسائل بسیار عمیق و پرماجرا در فلسفهٔ اسلامی است که بین اشاعره و معتزله از یک سو و بین حکما و عرفا از سوی دیگر، مشاجره‌های فراوانی در مورد آن به‌عمل آمده است.

معتزله با طرح این مسئله خود را در یک دام گرفتار کرده‌اند که رهایی از آن بسیار مشکل است. به همین جهت ناچار شده‌اند، برای رها شدن از این مسئله ثبوت حال در ماهیات یا واسطهٔ بین هستی و نیستی را توجیه نمایند. عرفای عالی‌مقام نیز در ارتباط با این مسئله «اعیان ثابته» را مطرح کرده‌اند.

طرح مسئله عمیق اعیان ثابته، بدان‌گونه که عرفای بزرگ در آثار خویش مطرح

کرده‌اند، از گنجایش این مختصر بیرون است. بررسی مسئلهٔ حال و ثبوت، یا واسطهٔ بین هستی و نیستی، نیز بدان‌گونه که معتزله به آن پرداخته‌اند، چندان سودمند به‌نظر نمی‌رسد؛ زیرا هر شخص آگاه و بصیر به‌خوبی می‌داند که بین هستی و نیستی هیچ‌گونه واسطه‌ای معقول نیست و اگر کسی اندیشهٔ خود را در این راه به‌کار برد، جز اتلاف وقت حاصلی به‌دست نمی‌آورد. این بود خلاصه‌ای از آنچه در باب حرکت جوهری و ناآرام بودن ذاتی طبیعت که می‌توان در این مختصر آورد. این مسئله یکی از اصول بنیادی فلسفهٔ ملّاصدرا است که بیش‌تر مسائل فکری و فلسفی خویش را بر آن مبتنی کرده است. بررسی دقیق این مسئله نیازمند مجال بیش‌تری است.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت دو تن از بهترین پیروان ملّاصدرا را در این باب جهت توضیح بیاوریم. یکی از این دوتن ملّامحسن فیض کاشانی است که شاگرد مستقیم وی نیز بوده است؛ و دیگر حاج ملّاهادی سبزواری است که از بهترین کسانی است که تاکنون آثار وی را شرح و تفسیر نموده است. سبزواری در این باب می‌گوید:

و جوهريّة لدينا واقعة　　إذ كانت الأعراض كلاً تابعة
و الطّبع إن يثبت فينسد العطا　　بالثّابت السيّال كيف ارتبطا؟[۱]

ملّا محسن فیض کاشانی چنین می‌گوید:

لمّا كان الحركة و السكون من آثار الطّبيعة و قد تقرّر إنّ كلّ ساكن فمن شأنه أن يتحرّك، فالطّبيعة إذن محرّكة دائماً، إمّا بالفعل أو بالقوّة؛ فهى إذن أمر سيّال الذّات، متجدّد الحقيقة، إذ لو لم يكن سيّالاً لم‌يكن صدور الحركة عنه، لإستحالة صدور المتجدّد عن الثّابت؛ فإنّ الحركة لو كانت علّتها القريبة أمراً ثابت الذّات لم ينعدم أجزاؤها فلم تكن الحركة حركة، بل سكوناً، و لا التّجدّد تجدّداً بل قراراً...[۲].

اصول نظریات در باب حرکت

بر اساس آنچه تاکنون در این باب ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود حرکت چیزی نیست جز خروج تدریجی یک شیء از مرحلهٔ قوّه به مقام فعلیت خویش. معنی این سخن آن است که نوبه‌نو شدن مرتب و تدریجی یک شیء از مرحلهٔ قوّه تا مقام فعلیت را حرکت گویند. به عبارت دیگر باید گفت حرکت تجدد یک شیء است نه یک شیء متجدد؛ زیرا شیء متجدد، موضوع حرکت است. به‌طور کلی در باب تصور معنی حرکت

---

۱. شرح منظومه بخش حکمت، ص ۲۴۹.　　۲. اصول المعارف. ص ۸۵

سه چیز را باید از یکدیگر جدا به‌حساب آورد؛ زیرا اگر در این باب دقت کافی به عمل نیاید، امکان دارد اشخاص بسیاری دچار اشتباه شوند. آن سه‌چیز که باید از یکدیگر جدا به‌حساب آورده شوند، به ترتیب عبارتند از:

۱. تجدد و نوبه نو شدن یک چیز

۲. چیزی که تجدد و نوبه‌نو شدن، به آن وابسته است.

۳. چیزی که متجدد و نو شونده است.

قسم اول، یعنی تجدّد یک شیء، همان معنی واقعی حرکت است؛ قسم دوم مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود، اعم از این‌که آن مقوله جوهر باشد یا عرض؛ و قسم سوم عبارت است از موضوع حرکت.

در باب موضوع حرکت سخن بسیار گفته شده، ولی موضوع حرکت در جوهر جهان از نظر صدرالمتألّهین و پیروانش چیزی جز هیولا، که به صورتی نامعین متحصّل است، نیست. آنچه مورد تغییر و تبدیل واقع می‌شود، خصوصیت‌های صورت‌های گونه‌گون است و آنچه موضوع این همه دگرگونی‌هاست، همان هیولای متحصّل به‌صورتی نامعیّن است.

اکنون که تفاوت بین معانی سه‌گانه معلوم شد، تعریف معنی حرکت نیز به‌روشنی معلوم می‌گردد؛ زیرا تجدّد و نو به نو شدن یک چیز، همان خروج تدریجی شیء از مرحلهٔ قوّه به مقام فعل است. این تعریف در باب حرکت از قدیم الایام مورد توجه فلاسفه بوده است؛ ولی ارسطو و پیروانش این تعریف را نپسندیده‌اند و ایرادهایی بر آن وارد ساخته‌اند.

لازم به یادآوری است که این تعریف یا هرگونه تعریف دیگر برای معنی حرکت، فقط تعریف‌های لفظی یا شرح الاسم هستند و به هیچ‌وجه تعریف حقیقی به‌شمار نمی‌آیند؛ زیرا اولاً حرکت یک معنی بدیهی است که معمولاً به کمک حواس در اندیشهٔ انسان حاصل می‌شود؛ ثانیاً تعریف حقیقی باید از جنس و فصل ترکیب گردد. جنس و فصل منطقی نیز باید از ماده و صورت خارجی انتزاع شوند. در حالی که حقیقت حرکت در خارج نه ماده دارد و نه صورت. به این ترتیب باید گفت حرکت، از نوع ماهیات نیست و تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات نمی‌توان آن را محدود کرد. به همین جهت است که می‌بینیم حرکت در مقولات مختلف وجود دارد و در هر مقوله‌ای از جنس همان مقوله

خواهد بود؛ یعنی در مقولهٔ جوهری، جوهر به شمار می‌آید و در مقولهٔ عرضی چیزی جز عرض نیست.

همان گونه که گذشت، ارسطو نظر فلاسفهٔ باستان را در باب حرکت نپسندیده و به جای آن مطابق نقل حکمای اسلامی تعریف دیگری آورده است. به حسب این تعریف، «حرکت، کمال اول است برای امر بالقوّه از آن جهت که بالقوّه است». مقصود از این تعریف آن است که هر جسم قبل از هر چیز دارای دو قوه است: اول قوّهٔ اصل حرکت و آغاز آن؛ دوم قوّهٔ رسیدن به جایی که با حرکت باید به آنجا برسد. قوّهٔ نخست آن را «کمال اول» و قوّهٔ دوم را «کمال ثانی» خوانده‌اند. قید «از آن جهت که بالقوّه است» در این تعریف اضافه شده تا صور نوعیه از دایرهٔ شمول آن خارج باشند؛ زیرا صورت نوعیه نسبت به اجسام کمال اول به‌شمار می‌آیند؛ ولی نه از آن جهت که اجسام بالقوّه هستند.

حاج ملّاهادی سبزواری عبارت ارسطو را در یک بیت چنین آورده است:

کمال أوّل لما بالقوّة من حیث أن قد لابسته قوّة[1]

نظر متکلمین در باب حرکت

آنچه متکلمین در باب تعریف حرکت گفته‌اند با تعریف حکما به‌طور کلی متفاوت است. متکلمین گفته‌اند: «حرکت عبارت است از کون اول در مکان دوم». به‌همین مناسبت باید گفت «سکون نیز عبارت است از کون دوم در مکان اول». مقصود متکلمین از این تعریف آن است که جسم متحرک، یک موجود واحد است. به‌گونه‌ای که هیچ‌یک از حدود مختلف مسافت در مسیر حرکت به وحدت آن لطمه وارد نمی‌آورد. به این ترتیب جسم واحد در مسافت‌های متعدد معنی حرکت را ترسیم می‌نماید. عین عبارت متکلمین در این باب چنین است:

الحرکة حصول أوّل فی حیّز ثان و السّکون حصول ثان فی حیّز أوّل.

اگر کسی آثار صدرالمتألّهین را مورد بررسی قرار دهد و در باب حرکت جوهری، که وی آن را به اثبات رسانده، درست مطالعه کند، به‌آسانی در می‌یابد که نظر متکلمین در این باب تا چه اندازه سطحی و بی‌پایه است. آنچه این گروه در باب حرکت گفته‌اند به‌خوبی نشان می‌دهد که برداشت آنها از معنی حرکت چیزی جز یک نوع تغییر مکان در

۱. شرح منظومه. بخش حکمت، ص ۲۳۸.

جسم نیست؛ در حالی که مسائل حرکت در فلسفهٔ اسلامی پس از صدرالمتألّهین از بغرنج‌ترین مسائل فلسفی به‌شمار می‌آید. زیرا حرکت در جهان منحصر به حرکت در کیف یا کم یا زمان و مکان نیست؛ بلکه حرکت، سراسر کائنات این جهان را فرا گرفته و هیچ موجودی را در این جهان نمی‌توان یافت که از جنبش و جریان برکنار باشد؛ و این از آن جهت است که جوهر جهان و طبیعت عالم در حد ذات خود سیال و در نهاد خویش ناآرام است. حرکت و متحرک آن‌چنان با هم در آمیخته‌اند که می‌توان گفت متحرک چیزی جز حرکت نیست و این حرکت است که جوهر این جهان را تشکیل می‌دهد.

الإنقلاب لایکون دفعیّاً

تغییر و دگرگونی از جملهٔ اموری به‌شمار می‌آید که هیچ‌کس نمی‌تواند هستی آن را در جهان مورد انکار قرار دهد. دگرگونی چیزی است که بدون تردید از لوازم وجود حرکت به‌شمار می‌آید. در مورد تعریف حرکت و تعیین ماهیت آن سخن بسیار گفته شده است. برخی از حکما حرکت را تنها یک مقولهٔ عرضی به‌شمار آورده‌اند و در مقابل، بسیاری از حکمای اهل تحقیق به این نتیجه رسیده‌اند که حرکت نحوه‌ای از وجود و گونه‌ای از هستی است که اشیاء می‌توانند به‌وسیلهٔ آن از مرحلهٔ قوّه به مقام فعلیت خویش درآیند. در میان فلاسفهٔ باستان کسانی بوده‌اند که کوشش کرده‌اند با القای چند شبهه، وجود حرکت را مورد تردید قرار دهند. ولی، همان‌گونه که ذکر شد، اصل تغییر یا دگرگونی که از لوازم حرکت به‌شمار می‌آید، به‌هیچ‌وجه قابل انکار نمی‌باشد. اصل تغییر یا تدریج از جملهٔ اموری است که با کمک و اعانت حواس می‌توان آن را از معانی بدیهی به‌شمار آورد.

بسیاری از حکمای پیش از صدرالمتألّهین، اصل تغییر و دگرگونی را تنها در مورد عوارض یک شیء صادق می‌دانستند؛ ولی با کشف و ابداع اصل حرکت در جوهر این مسئله به اثبات رسید که همهٔ اشیاء مادی هم در جوهر و ذات خویش دگرگون می‌شوند و هم در عوارض خویش تغییر می‌پذیرند. اصل تغییر و دگرگون شدن را به این دو قسم متمایز تقسیم کرده‌اند:

۱. تغییر تدریجی و پی‌درپی

۲. تغییر دفعی و ناگهانی

تغییر تدریجی و پی‌درپی، که پیوسته اشیاء به وسیلهٔ آن از مرحلهٔ قوّه به مقام فعلیت خویش در می‌آیند چیزی جز اصل حرکت نیست. به این ترتیب باید گفت حرکت عبارت

است از خروج تدریجی و پی‌درپی یک شیء از مرحلهٔ قوّه به مقام فعلیت خویش. آنچه اکنون در اینجا لازم است مورد بحث و بررسی قرارگیرد، این است که آیا تغییر دفعی و ناگهانی چیست و رابطهٔ آن با اصل حرکت کدام است؟ جای هیچ‌گونه تردید نیست که پیدایش تغییر دفعی و ناگهانی بدون وجود دو شیء زیر امکان‌پذیر نمی‌باشد:

۱. موضوعی که تغییر را می‌پذیرد

۲. قوّهٔ قبول تغییر پیش از آن که تغییر به وقوع پیوندد.

در این مسئله نیز به هیچ‌وجه تردید نیست که آنچه در پیدایش خود به این دو شیء نیازمند است، بدون وجود حرکت امکان تحقق نمی‌یابد. زیرا، همان‌گونه که گذشت، خروج یک شیء از مرحلهٔ قوّه به مقام فعلیت خویش، از هر نوع که باشد و به هر کیفیت که اتفاق افتد، بدون وجود حرکت امکان‌پذیر نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت همان‌گونه که تغییر تدریجی و پی‌درپی، بدون وجود حرکت امکان‌پذیر نیست؛ تغییر دفعی و ناگهانی نیز بدون وجود حرکت امکان تحقق نمی‌یابد.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر تغییر دفعی و ناگهانی نیز مانند تغییر تدریجی بدون وجود حرکت امکان تحقق نمی‌یابد، آیا تفاوت میان این دو نوع تغییر چیست؟ چرا یکی از آن دو به‌طور تدریجی و پی‌درپی صورت تحقق می‌پذیرد و دیگری به گونه‌ای دفعی و ناگهانی مجال بروز پیدا می‌کند؟ در مقام پاسخ به این پرسش آنچه می‌تواند نقش اساسی و تعیین‌کننده را به عهده داشته باشد، این دو مسئله است:

۱. مسئله حرکت در جوهر جهان

۲. مسئلهٔ تشکیک و ذومراتب بودن وجود

حرکت در جوهر جهان و تشکیک در حقیقت هستی از جملهٔ مسائلی هستند که در فلسفهٔ صدرالمتألّهین مورد بررسی واقع شده، و با براهین محکم و استوار به اثبات رسیده‌اند. شدت و ضعف، تقدّم و تأخّر، و آنچه می‌تواند تفاوت در مراتب یک حقیقت را نمودار سازد، اموری هستند که باید منشأ آنها را در خود حقیقت وجود جستجو کرد. برای اختلاف و تفاوت در مراتب حقیقت وجود، هیچ‌گونه دلیلی ورای خود هستی نمی‌توان ارائه نمود. برهان هستی همیشه و همه‌جا خود هستی است؛ نیستی و آنچه مانند نیستی است، هرگز نمی‌تواند نشانه و نمایانگر هستی واقع شود و به این ترتیب باید گفت شدت و ضعف، در خود هستی است و ماهیت در حدّ ذات خود نه شدید است و

و نه ضعیف. تنها هستی‌ها را باید مبدأ همهٔ آثار و منشأ همهٔ احکام، در همهٔ مراحل وجود به شمار آورد. ماهیات در اینجا فقط نقش تابع و پیرو را دارند.

از سوی دیگر گفته می‌شود مادام که هستی در شدت و ضعف خود تغییرپذیر نباشد، آثار اختلاف در امور شدید و ضعیف ظاهر نمی‌گردد. بنابر این، شدت و ضعف در وجود است نه در ماهیت. حرکت نیز چیزی جز نحوهٔ وجود نیست. نتیجهٔ این سخن آن است که استکمال یا اشتداد، حرکت است و حرکت نیز پیوسته یک امر متصل به شمار می‌آید. جای هیچ‌گونه تردید نیست که آنچه متصل باشد، به‌طور بالقوّه و بی‌نهایت قابل تقسیم است. به این ترتیب می‌توان گفت هر مرحله از مراحل گونه‌گون استکمال، یا هر مرتبه از مراتب متفاوت اشتداد، می‌تواند یک نوع به‌شمار آید.

در اینجا یک مسئلهٔ دیگر وجود دارد که نباید از نظر پنهان بماند و آن این‌که گفته می‌شود اگرچه مراحل استکمال و مراتب اشتداد در باب حرکت جوهری جهان بی‌پایان است، هر مرتبه از مراتب اشتداد نیز می‌تواند یک نوع به شمار آید؛ ولی هرگونه حرکت اشتدادی را نمی‌توان موجب تغییر حدّ یک ماهیت به‌شمار آورد. تغییر حدّ ماهیت تنها در برخی موارد انجام می‌پذیرد. تغییر حدّ ماهیت اگرچه یک امر دفعی به‌شمار می‌آید، ولی حرکت اشتدادی در جوهر جهان، چیزی جز یک امر تدریجی نیست. در اینجا است که برخی مرتکب اشتباه شده و انقلاب را یک امر دفعی و ناگهانی به‌شمار آورده‌اند. این جماعت چون نتوانسته‌اند حرکت در جوهر را ادراک کنند، مسئلهٔ تشکیک در وجود و ذومراتب بودن آن را نیز مورد انکار قرار داده‌اند. ناچار حرکت و تدریج را تنها در مورد اعراض و کیفیات اشیاء صادق دانسته‌اند. به‌همین جهت میان انقلاب و استحاله تفاوت قائل شده و گفته‌اند استحاله، که چیزی جز حرکت در کیفیات و عوارض نیست، یک امر تدریجی و پی‌درپی به‌شمار می‌آید. این جماعت در مورد اختلاف میان صورت‌های جوهری، به انقلاب توسل جسته و اشتداد هر یک از اشیاء را در مورد صور جوهری خویش یک امر دفعی و ناگهانی به‌شمار آورده‌اند.

درجوهر نیز جهش نیست

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم می‌شود که هرگونه تغییر و دگرگونی در این جهان بدون وجود حرکت امکان‌پذیر نیست. این مسئله در مورد تغییر تدریجی بسیار واضح و آشکار است؛ زیرا تغییر تدریجی چیزی جز حرکت نیست.

آنچه در این مورد میان حکما مورد بحث و گفت‌وگو واقع شده است، تغییر دفعی و ناگهانی پدیده‌ای است که خارج از زمان و بیرون از حرکت به وقوع می‌پیوندد. منشأ اندیشهٔ این گروه چیزی جز این نیست که به‌وجود حرکت در مورد صور جوهری اعتراف نکرده‌اند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که اگر کسی به‌وجود حرکت در مورد صور جوهری اعتراف کند، ناچار باید هرگونه تغییر دفعی و ناگهانی را در جهان خارج مورد انکار قرار دهد؛ زیرا سیلان و تدریج از خصلت‌های ثابت و پایدار حرکت به‌شمار می‌آیند. صفت سرعت در حرکت اگرچه بسیار شدید هم باشد، با تدریجی بودن آن به هیچ‌وجه منافات پیدا نمی‌کند؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، حرکت یک امر متصل و سیال به‌شمار می‌آید.

این مطلب نیز بسیار روشن است که آنچه در جهان خارج متصل و سیال باشد، موجب پیدایش یک امر دفعی و ناگهانی نمی‌گردد. به این ترتیب باید گفت حرکت در جوهر جهان پیوسته یک امر تدریجی است که با هرگونه جهش و دفعی بودن ناسازگار است. انقلاب یافتن یا دگرگون شدن یک صورت نوعی به صورت نوعی دیگر نه تنها دلیل جهش و دفعی بودن آن نیست، بلکه خود یکی از براهین استوار برای حرکت تدریجی در جوهر به‌شمار می‌آید. به‌طور مثال وقتی صورت نوعی آب، در اثر حرارت شدید به‌صورت نوعی بخار تبدیل می‌گردد، ناچار باید میان این دو نوع، یک قدر جامع و حدّ مشترک وجود داشته باشد؛ زیرا اگر میان آب و بخار یک قدر جامع و حدّ مشترک وجود نداشته باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که دو «آن» مفروض در کنار یکدیگر تحقق یابند. در کنار هم قرار گرفتن دو «آن» مفروض که بر حسب اصطلاح آن را «تتالی آنات» می‌خوانند، امری محال و غیر منطقی به‌شمار می‌آید. دلیل این امر آن است که اگر «آن» مفروض در جهان خارج وجود داشته باشد، جزء لایتجزی یا جوهر فرد تحقق می‌پذیرد. بطلان جزء لایتجزی در نظر حکمای اسلامی با براهین استوار به‌اثبات رسیده است. به این ترتیب باید گفت انقلاب یک صورت نوعی به‌صورت نوعی دیگر، اگرچه در ظاهر یک امر دفعی و ناگهانی به‌شمار می‌آید، ولی در واقع و نفس‌الامر چیزی جز یک حرکت تدریجی و جوهری نمی‌باشد. زیرا اگر در مثال مزبور، میان صورت نوعی آب و صورت نوعی بخار یک قدر جامع و حدّ مشترک وجود نداشته باشد، علاوه بر اشکال پیشین اشکال دیگری نیز پیش می‌آید. آن اشکال عبارت است از این که وقتی میان دو صورت

نوعی، که به‌یکدیگر تبدیل می‌شوند، قدر جامع نباشد، ناچار باید مادهٔ آنها در «آن» انتقال از هرگونه صورت خالی بماند؛ در حالی که وجود ماده در خارج بدون صورت فعلیه به‌هیچ وجه امکان‌پذیر نیست.

براساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که هرگونه تغییر و دگرگونی که در این جهان انجام می‌پذیرد، در واقع و نفس‌الامر از یک تغییر تدریجی و جوهری ناشی می‌شود؛ زیرا بنابر اصل حرکت در جوهر هیچ‌چیز در این جهان ثابت نیست و همه چیز دست‌خوش تحول و دگرگونی و حرکت است. حرکت نیز یک امر متصل و مداوم است؛ اما آنچه در حدّ ذات خود متصل و مداوم است، به‌هیچ‌وجه با دفعی بودن سازگار نیست. تغییر دفعی تنها در مواردی می‌تواند صادق باشد که یکی از معانی با برخی از اجزای آنی که در حرکت مفروض می‌گردد، منطبق باشد. به‌طور مثال می‌توان گفت معانی اتصال یا انفصال، و هم‌چنین معانی رسیدن و ترک کردن، از جملهٔ معانی به‌شمار می‌آیند که می‌توان هر یک از آنها را با برخی از اجزای آنی، که در حرکت مفروض می‌گردد منطبق ساخت. در مورد تغییر حد ماهیت نیز وضع به همین منوال است. وقتی یک صورت نوعی به صورت نوعی دیگر تغییر می‌یابد، در واقع باید گفت حدّ ماهیت نوع دوم با برخی از اجزای آنی که در حرکت جوهری مفروض می‌گردد، منطبق است.

به این ترتیب تغییر دفعی و ناگهانی در متن حرکت جوهری جهان هرگز به‌وقوع نمی‌پیوندد؛ بلکه آنچه در متن حرکت جوهری جهان می‌گذرد، یک جریان تدریجی و یک سیلان مداوم است. جریان تدریجی نیز به هیچ‌وجه با دفعی بودن سازگار نیست. عین عبارت استاد بزرگوار مرحوم علامهٔ طباطبایی در این باب چنین است:

... لمّا قد عرفت أنّ الخروج من القوّة إلى الفعل کیفما فرض لا یتمّ إلّا بحرکة غیر انه لما کان تغیّراً دفعیّاً کان من المعانی المنطبقه علی أجزاء الحرکة الآنیة کالوصول و التّرک و الإتصال و الإنفصال فالتّغیر کیفما فرض لا یتمّ إلّا بحرکة[1].

از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، چند نتیجه به‌دست می‌آید که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. حرکت در حدّ ذات خود به‌طور بی‌نهایت قابل تقسیم است.

۲. تقسیم حرکت به اقسام گونه‌گون، تنها یک تقسیم بالقوه است نه یک تقسیم بالفعل؛

---

۱. . نهایة الحکمة، ص ۱۷۹.

زیرا اگر حرکت بالفعل قابل تقسیم باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که اجزای آن از یکدیگر گسیخته و جدا باشند. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر اجزای حرکت از یکدیگر گسیخته و جدا باشند، حرکت نابود می‌گردد و همه چیز در جهان به‌طور دفعی و ناگهانی به‌وقوع می‌پیوندد.

۳. آغاز حرکت، به‌معنی جزء نخستین آن نمی‌باشد؛ زیرا اگر برای حرکت یک جزء نخستین فرض شود که قابل تقسیم نباشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که جزء نخستین حرکت دفعی و ناگهانی باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که آنچه دفعی و ناگهانی باشد، نمی‌تواند مصداق حرکت واقع شود. به همین جهت باید گفت پایان حرکت نیز به معنی آخرین جزء آن نمی‌باشد؛ زیرا همان اشکال که در مورد جزء نخستین پیش می‌آید، در مورد آخرین جزء نیز می‌تواند مطرح باشد.

۴. مبدأ و منتها، یا آغاز و انجام، برای حرکت تنها به معنی این است که حرکت با اموری خارج از ذات خود محدود می‌گردد. به‌طور مثال گفته می‌شود حرکت جوهری از یک سو به جایی می‌رسد که جز قوّهٔ محض و پذیرش صرف چیز دیگری نمی‌باشد؛ و از سوی دیگر به مرحله‌ای پایان می‌یابد که جز فعلیت خالص و تجرد چیز دیگری نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت مبدأ حرکت را قوّهٔ محض و پایان آن را فعلیت خالص تشکیل می‌دهد. قوّهٔ محض، حرکت نیست؛ فعلیت صرف نیز حرکت نمی‌باشد؛ حرکت جریانی است که از ترکیب قوّه و فعل به‌وجود می‌آید.

۵. حقیقت زمان، چیزی جز مقدار حرکت نیست. به همین جهت است که گفته‌اند نسبت زمان به حرکت مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است. نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی از نوع نسبت تعیین است به ابهام؛ به این ترتیب می‌توان گفت حقیقت زمان، تعیین ابهام حرکت به‌شمار می‌آید.

۶. جای هیچ‌گونه تردید نیست که حرکت و سکون نسبت به یکدیگر دو امر متقابل به‌شمار می‌آیند. تقابل میان حرکت و سکون از نوع تقابل عدم و ملکه است؛ زیرا سکون عبارت است از نبودن حرکت در مورد چیزی که از شأن داشتن حرکت برخوردار باشد. سکون چیزی است که در هیچ‌یک از موجودات جهان مادی مصداق ندارد.

۷. تغییر و دگرگونی، اعم از حرکت است؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، تغییر هم می‌تواند تدریجی باشد و هم می‌تواند به گونه‌ای دفعی انجام پذیرد. آن‌گونه تغییر که در

ظاهر پیوسته جلوه می‌نماید، اگر در واقع و نفس‌الامر نیز پیوسته باشد، ناچار باید گفت چیزی جز حرکت نیست؛ ولی اگر تغییر به‌گونه‌ای است که در واقع پیوسته نیست، به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را حرکت به‌شمار آورد. شاید کسانی از فلاسفهٔ باستان، که وجود حرکت را در خارج مورد تردید قرار داده‌اند، خواسته‌اند همین مسئله را به اثبات رسانند. شاید مقصود آنان این بوده است که آنچه در جهان به‌عنوان تغییر مشاهده می‌کنیم، یک سلسله امور دفعی به‌شمار می‌آیند. مقصود فلاسفهٔ باستان هرچه باشد، در این مسئله نمی‌توان تردید کرد که آنچه تغییرپذیر به‌شمار می‌آید، باید پیش از آن‌که قبول تغییر کند، دارای استعداد و قوّهٔ تغییر بوده باشد؛ زیرا اگر یک شیء دارای قوّهٔ تغییر نباشد، به هیچ‌وجه تغییر را نمی‌پذیرد. این بیان نیز روشن است که وقتی یک شیء بالقوّه باشد، ناچار برای وصول به فعلیت خویش، نیازمند حرکت است.

الجسم لا يكون علّة فاعليّة لجسم آخر

هیچ‌گونه جسمی علت فاعلی جسم دیگر نیست؛ زیرا جسم هرگز نمی‌تواند نقش فاعلی بودن را در صحنهٔ هستی ایفا نماید. این نکته را نباید از نظر پنهان داشت که علت فاعلی در میان اقسام چهارگانهٔ علل، همواره هستی‌بخش و معطی‌الوجود است. در مقام اثبات این قاعده می‌توان به این ترتیب استدلال کرد که جسم عبارت است از جوهری که پیوسته از هیولا و صورت ترکیب می‌یابد و هر چیزی که از هیولا و صورت ترکیب شود، دارای دو جنبهٔ فقدان و وجدان خواهد بود.

جنبهٔ فقدان، حیثیت مابالقوّه بودن جسم را تشکیل می‌دهد؛ همان‌گونه که جنبهٔ وجدان، حیثیت مابالفعل بودن آن را تکمیل می‌نماید. اکنون اگر گفته شود جسم از ناحیهٔ هیولی و جنبهٔ فقدان، یا مابالقوّه بودن خود، علت پیدایش جسم دیگر می‌گردد، این سخن نامعقول خواهد بود؛ زیرا حیثیت هیولانی در جسم یک امر عدمی است؛ و چیزی که عدمی باشد، هرگز نمی‌تواند علت پیدایش چیز دیگری گردد. ولی اگر گفته شود جسم از جهت صورت و جنبهٔ وجدان، یا مابالفعل بودن خود، علت پیدایش جسم دیگر می‌شود؛ در این هنگام گفته می‌شود تأثیر صورت جسمانی در هر چیز، پیوسته به واسطهٔ هیولا یا ماده انجام می‌پذیرد و به این ترتیب لازم می‌آید هیولا علت قریب پیدایش جسم دیگر واقع شود؛ در حالی که هیولا، همان‌گونه که گذشت، امری است عدمی و نمی‌تواند علت پیدایش جسم دیگر گردد.

به‌طور خلاصه می‌توان در این باب چنین گفت: فاعل بودن یک جسم نسبت به جسم دیگر یا از جهت هیولای آن است و یا از جهت صورت آن. اگر فاعل بودن جسم از جهت هیولای آن باشد، با اشکال عدمی بودن گوهر هیولا و فقدان اثر فاعلی آن روبه‌رو خواهیم بود؛ ولی اگر فاعل بودن جسم از جهت صورت فعلیهٔ آن باشد، در این صورت

این مشکل مطرح خواهد شد که صورت فعلیه در اجسام هرگز بدون وساطت هیولای آنها اثر وجودی نخواهد داشت. هنگامی که وساطت هیولا به عنوان آن علت قریب در تأثیر فاعلی اجسام مطرح شود، اشکال فرض نخست اعاده خواهد شد. یعنی جای این پرسش باز خواهد شد که آیا هیولا، که در حدّ ذات خود چیزی جز حیثیت قبول و پذیرش محض نیست، چگونه می‌تواند علت فاعلی واقع شود؟

هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که صورت فعلیهٔ جسم در مقام عمل و ایجاد از هیولای خود بی‌نیاز است؛ زیرا اگر این سخن مقرون به صواب باشد، لازم می‌آید صورت فعلیهٔ جسم در مقام وجود و هستی خویش نیز به طریق اولی از هیولا بی‌نیاز باشد. و این چیزی است که حکما به هیچ‌وجه آن را نمی‌پذیرند؛ تا جایی که می‌توان گفت مسئلهٔ ترکیب جسم از دو عنصر هیولا و صورت مورد اتفاق همهٔ حکمای اسلامی است. البته بوده‌اند کسانی که این مسئله را نپذیرفته‌اند؛ ولی ادلهٔ محکم و براهین قاطعی که در این باب اقامه شده، ما را از ذکر اقوال آنان بی‌نیاز می‌سازد.

بهمنیار بن مرزبان، شاگرد برجستهٔ ابن سینا، این قاعده را در مورد اجسام فلکی به‌کار برده و برای اثبات آن پنج برهان اقامه کرده است که برخی از آن براهین، فقط می‌تواند در مورد اجسام فلکی معتبر باشد؛ ولی برخی دیگر در مورد همهٔ انواع اجسام می‌تواند اعتبار داشته باشد. اکنون بی‌مناسبت نیست که عین عبارت بهمنیار را در مورد براهینی که در همهٔ انواع اجسام می‌تواند معتبر باشد؛ در اینجا بیاوریم. او می‌گوید:

> و لا يصحّ أن يكون جسم فلكي علّة لجسم آخر فلكي؛ أمّا أولاً فلأنّه مؤلّف من هيولى و صورة. و قد عرفت أنّ كلّ جسم له سبب ليس بجسم؛ و أمّا ثانياً فلأنّ صورة الجسم كما عرفت تفعل بوضع و بواسطة المادّة فيلزم أن تكون المادّة بالحقيقة علّة لوجود صورة الجسم الآخر و هذا محال[1]

ملّا محسن فیض کاشانی، داماد و شاگرد برجستهٔ صدرالمتألّهین شیرازی، نیز این قاعده را در آثار خویش آورده و برای اثبات آن فقط یک برهان اقامه نموده است. او پس از این‌که با اقامهٔ برهان ثابت کرده که هیچ‌گونه جسمی نمی‌تواند علت فاعلی جسم دیگر باشد، به این نتیجه رسیده است که موجوداتی که جسم نیستند ولی جسمانی‌اند، نیز نمی‌توانند علت فاعلی اجسام واقع شوند. موجوداتی که جسم نیستند، ولی جسمانی‌اند،

---

۱. التحصیل، ص ۶۳۸ ـ ۶۳۹.

عبارتند از کلیهٔ موجوداتی که در مقام فعل و عمل به جسم وابسته‌اند، مانند صورت فعلیه و نفس ناطقه و غیر آن.

بسیار روشن است که این‌گونه موجودات، یعنی نفس ناطقه و صورت فعلیه، از اقسام جسم به‌شمار نمی‌آیند. ولی چون در مقام فعل و عمل بدون جسم نمی‌توانند منشأ اثر واقع شوند، این دسته از موجودات را اصطلاحاً موجودات جسمانی خوانده‌اند.

طرح یک پرسش و پاسخ آن

در اینجا ممکن است یک پرسش پیش آید، و آن این‌که اگر موجودات جسمانی، از قبیل نفس ناطقه و غیر آن، همانند اجسام هستند و نمی‌توانند علت فاعلی نسبت به موجودات دیگر واقع شوند، پس آیا مسئلهٔ خلّاق بودن نفس ناطقه، که بسیاری از حکما و متفکرین آن را پذیرفته‌اند، چگونه توجیه می‌گردد؟ خلّاق بودن نفس ناطقه و انواع ایجاد و اختراع‌هایی که از این گوهر شگفت‌انگیز به‌دست می‌آید، داستانی است پرماجرا که به‌سادگی نمی‌توان از آن گذشت. برخی محققین، نفس ناطقه را مصدر ادارکات دانسته و قیام انواع علوم را نسبت به آن از نوع «قیام صدوری» به‌شمار آورده‌اند. معنی این سخن این است که جهان پهناور نفس، جهان خلق و ابداع است. البته در مورد معقولات کلیه و کیفیت اتحاد آنها با نفس ناطقه، سخن از خلق و ابداع در میان نیست. به همین جهت است که حکما نفس را نسبت به معقولات کلیه «مظهر» و نسبت به سایر مدرکات «مصدر» دانسته‌اند. این جمله در میان حکما معروف است که گفته‌اند:

التّعقّل بالإتّحاد و التّخیّل بالخلّاقیّة بإذن‌اللّه تعالی[1].

به این ترتیب می‌توان گفت جز در باب معقولات کلیه، خلّاقیت نفس ناطقه از نظر حکما محرز و مسلم است. این نفس ناطقه است که پیوسته در صقع خویش به آفرینش و آفریدن اشتغال دارد و در خلق و ابداع لحظه‌ای درنگ نمی‌نماید. این انسان است که گاهی در درون خویش دیر رهبانیت می‌سازد و خود در آن معتکف می‌گردد و لحظه‌ای دیگر سبزه‌زاری می‌آفریند که چراگاه غزالان است؛ و در عین حال گلستانی ابداع می‌کند که عندلیبان در آن سرود شادی می‌خوانند و زمزمهٔ زندگانی سر می‌دهند. این پیام نفس ناطقه است که در این بیت از زبان یک عارف به‌گوش ما می‌رسد:

---

۱. شرح منظومهٔ سبزواری، بخش حکمت، ص ۲۹، حاشیهٔ منه.

لقد صار قلبی قابلاً لکلّ صورة   فمرعی لغزلان و دیر الرّهبان

بسیاری از حکما در مقام پاسخ به این پرسش برآمده و چنین گفته‌اند: نفس ناطقهٔ انسانی اگرچه از یک جهت جسمانی است و براساس این قاعده نمی‌تواند علت فاعلی نسبت به موجودات دیگر باشد؛ ولی در عین حال از جهت دیگر عقلانی و روحانی است. و این گوهر شگفت‌انگیز از جهت روحانیت خویش در خلق بدایع بی‌شمار، بی‌مانند است؛ زیرا نفس ناطقه از این جهت پیوسته در کار خلق و ابداع است و لحظه‌ای از آفریدن باز نمی‌ماند.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت فیض‌کاشانی را در اینجا نقل کنیم:

الجسم لایکون علّة فاعلیّة لوجود أصلاً، لابتمامه و لا بأحد جزئیه، و ذلک لأنّ المادّة أمر عدمی و کذا ما یشتمل علیها من حیث یشتمل علیها، و أمّا الصّورة فلأنّ تأثیرها فی شیء إنّما هو بتوسط المادة، لإنّها لواستغنت عن المادّة فی فعلها فبالأولی أن یستغنی عنها فی‌وجودها فی نفسها، إذ الإیجاد متقوّم بالوجود، و التّالی محال فکذا المقدّم فاذاکان تأثیرها بواسطة المادّة فتکون المادّة سبباً قریباً لوجود الشّیء مع أنّها أمر عدمی[1].

دکارت و پیروانش در این باب چه می‌گویند؟

براساس آنچه تاکنون در مورد معنی این قاعده گذشت، به‌روشنی معلوم شد مقصود حکمای اسلامی از نفی علیت میان اجسام چیزی جز نفی علیت فاعلی نیست؛ یعنی هیچ‌گونه جسمی در جهان نمی‌تواند جسم دیگر را ایجاد نماید. بنابراین، در این قاعده از سایر انواع ارتباط که می‌تواند بین اجسام وجود داشته باشد، هیچ‌گونه سخن به میان نیامده است.

پس از ظهور دکارت، فیلسوف فرانسوی که رشتهٔ نوینی از افکار را به‌هم پیوست و حوزهٔ فلسفی تازه‌ای را رسماً گشود، مسئلهٔ ارتباط بین اجسام و کیفیت تأثیر و تأثر آنها در یکدیگر به‌صورت یک معضل مطرح شد. طریقهٔ رهایی از این معضل برای آنان چیزی جز این نبود که هرگونه تأثیر و تأثّر در میان اجسام مورد انکار قرارگرفت. منشأ پیدایش این مسئله به‌صورت یک معضل چیزی جز این نبود که دکارت فیلسوف بزرگ اروپا از پایگاه شک خویش پس از مدت‌ها به این نتیجه رسید که روح و ماده در واقع دو جوهر

۱. اصول المعارف، ص ۶۷.

کاملاً متمایزند. از طرف دیگر این هم واقعیتی می‌نمود که میان ماده و روح نوعی پیوند وجود دارد. اما امکان چنین پیوندی را هرگز در خود این دو جوهر نمی‌شد به‌دست آورد. زیرا طبق تعریفی که بر آنها شده بود، هر یک دیگری را متقابلاً طرد می‌کرد. اما علاوه بر این دو جوهر تنها یک جوهر دیگر هم وجود داشت و آن خدا بود. بنابراین باید نیروی ناشناخته‌ای از خدا صادر شود که ماده و روح را به یکدیگر بپیوندد. در همین‌جا بود که مشکل ارتباط میان جواهر به‌عنوان یک مسئلهٔ بغرنج مورد بحث و گفت‌وگو واقع شد: زیرا همان‌گونه که پیدا کردن یک رشتهٔ پیوند بین جوهر روح و جوهر ماده بسیار مشکل است، پیدا کردن رشتهٔ پیوند میان دو جوهر مادی و جسمانی نیز مشکل به‌نظر می‌رسد. فیلسوفانی مانند لایب‌نیتس، اسپینوزا، و مالبرانش در راه حل این مشکل کوشش فراوانی کرده‌اند و هر کدام از این سه فیلسوف به عقیدهٔ خود راه‌حلی را جهت این مشکل ارائه نموده‌اند. نقل عقاید و آرای این بزرگان از گنجایش این مختصر بیرون است.

لویی دولافرژ[1]، یکی از پیروان دکارت، در سال ۱۶۶۶ میلادی کتابی به‌نام گفتار در پیرامون روح بشر و قوا و افعال و چگونگی اتحاد آن با بدن بنابر مبانی دکارت منتشر ساخت که در فصل شانزدهم آن سؤال بسیار مهمی را مطرح ساخت، و گفت فلاسفه هم‌چنان در چگونگی تأثیر نفس و بدن در یکدیگر فرو مانده‌اند. اما همان‌طور که بدن، جوهری متمایز از روح است از سایر اجسام نیز متمایز است. در این صورت، تأثیر جسمی را در جسم دیگر چگونه باید توجیه کرد؟ درست است که ما می‌بینیم ـ یا لااقل معتقدیم که می‌بینیم ـ بعضی از اشیاء مادی متحرک، مقداری از حرکت خود را به اجسام دیگر منتقل می‌کنند؛ ولی آیا هیچ مفهوم واضح و متمایزی از چگونگی این انتقال داریم؟ هرگز! بلکه در عوض با وضوح و تمایز می‌یابیم که فرض چنین انتقال بی‌واسطه‌ای میان دو جوهر متمایز مستلزم تناقض است. آنچه در خارج اتفاق می‌افتد، این نیست که جسم «الف» در جسم «ب» تأثیر می‌کند، بلکه همان خدایی که «الف» و «ب» را در مجاورت یکدیگر نگاه می‌داشت، هم‌اکنون هم آنها را بر حسب همان مجاورت قبلی در دو مکان جداگانه حفظ می‌کند. این سقوط علیت طبیعی که با دکارت و لویی دولافرژ آغاز شده بود، توسط «ژرا» به کمال رسید. این مرد گمنام لوازم مبانی دکارت را بهتر از هرکس دیگری از آنها

1. Louis de la forge.

استخراج کرد. او در رساله‌ای به‌نام پیرامون تمایز نفس و بدن این سؤال را مطرح ساخت و بی‌درنگ جواب قاطعی به آن داد به این ترتیب که در ابتدا دو اصل موضوع زیر را مطرح کرد:

۱. محال است چیزی ذاتیات خود را از دست دهد و باز همان چیز باشد.
۲. ممکن است جسمی کم‌کم حرکت خود را از دست بدهد، بی‌آنکه از جسم بودن خارج شود.

سپس نتیجه گرفت که حرکت، ذاتی هیچ جسمی نیست. این نتیجه‌گیری از عمق اشکال برمی‌خیزد و از اینجا می‌توان به عمق طعنهٔ پاسکال پی‌برد که می‌گفت:

> دکارت هیچ احتیاجی به خدا ندارد، جز همین که تلنگری به عالم بزند و آن را به حرکت در آورد.

ولی به هر حال برای همین هم که بود سخت به خدا احتیاج داشت.

به‌خاطر داریم که طرح دکارت این بود که همهٔ پدیده‌ها ـ حتی پدیدهٔ حیات را ـ با روش هندسی توجیه کند. اما طرح وی از همان آغاز با دشواری روبه‌رو شد. زیرا چطور می‌توانست حتی مکانیک را هم در هندسهٔ خالص بگنجاند؛ با این‌که هندسهٔ خالص تنها از امتداد بحث می‌کند و موضوع بحث مکانیک امتداد به‌علاوهٔ حرکت است؟ حرکت به نظام هندسی بستگی ندارد و نمی‌شود آن را از صرف طبیعت امتداد به دست آورد؛ بلکه چیزی است که از بیرون وارد امتداد می‌شود. درست است که اشیاء ممتد واقعاً حرکت دارند، اما این حرکت مولود طبیعت امتداد آنها نیست. خود دکارت آنچنان به اهمیت اشکال واقف بود که عمدهٔ تلاش خود را در راه حل آن به‌کار برد. این‌که می‌بینیم دکارت حرکت را به معنی صرف عبور و انتقال از مکانی به مکان دیگر می‌گیرد، برای این است که می‌خواهد غیر از نسبت‌های مکانی، یعنی هندسی، چیز دیگری در اجسام نماند. اما به‌هر حال خود انتقال چیزی است که احتیاج به توجیه دارد؛ زیرا این سؤال مطرح است که انتقال به‌وسیلهٔ چه چیزی؟ در خود امتداد که چیزی نمی‌توان یافت؛ زیرا که حرکت به چنین امتدادی بستگی ندارد. پس می‌پرسیم: انتقال به وسیلهٔ که؟ پیداست که تنها پاسخ ممکن این بود: به‌وسیلهٔ خدا. این بود آخرین پاسخ ژرا.

خلاصهٔ کلام، چون هیچ جسمی نمی‌تواند جسم دیگری را حرکت دهد و چون تنها نوع دیگری که ما از جوهر می‌شناسیم روح است، پس علت همهٔ حرکات مکانی باید

روح باشد؛ آن هم نه روح ما ـ که حتی نمی‌تواند بدن خودش را حرکت دهد ـ بلکه این روح خدا است. این نتیجه با چنان ضرورتی از روش خود دکارت به دست آمد که همهٔ پیروان دکارت در ثلث آخر قرن هفدهم آن را به‌عنوان حقیقتی کاملاً مبرهن پذیرفتند.

مطلب بالا تحت عنوان «مبنای دکارتیان» در جزوه‌ای به‌نام نامهٔ فیلسوف به دکارتیان در سال ۱۶۷۲ میلادی به چاپ رسید. طبق سی‌ودومین بند این نامه، همهٔ پیروان دکارت اتفاق نظر دارند که علت حرکت، تنها خدا است.

ما خیال می‌کنیم گلولهٔ توپ دیوارها را فرو می‌ریزد، اما چنین نیست. در سرتاسر جهان هیچ توپ یا تفنگی، هیچ موتوری، هیچ انسانی و حتی هیچ فرشته‌ای نمی‌تواند پر کاهی را بجنباند. بلکه تنها خدا می‌تواند و بس. وقتی نوبت به مالبرانش رسید، تنها کاری که کرد همین بود که براهین تازه‌ای برای نتیجهٔ فوق در اختیار معاصران خود قرار داد.

دانشمندان بزرگ دیگر آن عصر هم در صدد بودند که برای مشکل ارتباط جواهر با یکدیگر پاسخی تهیه کنند. به‌طور مثال اسپینوزا طبیعت را با خدا یکی گرفت. در آن صورت اشیاء جزئی، فقط حالاتی هستند که صفات خدا به وسیلهٔ آنها تعیّن و ظهور پیدا می‌کنند. به‌عبارت دیگر چیزهایی هستند که قدرت خدا را به‌صورت تعیّن یافته‌ای جلوه‌گر می‌سازند، همان قدرتی که هستی و فعل خدا به‌آن بستگی دارد. بنابراین، اجسام هیچ‌گونه فعل انجام نمی‌دهند؛ آنها فقط احوال جزئی فعل خدا را جلوه می‌دهند.

مونادهای معروف لایب‌نیتس هم هیچ‌گونه روزنی ندارند تا چیزی بتواند از آن وارد یا خارج شود. پس برای این سؤال که یک موناد چگونه ممکن است در ذات یا صفت، به‌وسیلهٔ اشیاء مخلوق دیگرگون شود پاسخی وجود ندارد. به همین جهت لایب نیتس نتیجه می‌گیرد که تأثیر یک موناد در موناد دیگر فقط امری ذهنی است؛ زیرا هرگونه تأثیری تنها توسط خداوند انجام می‌گیرد و به‌عبارت کوتاه‌تر فقط یک خدا وجود دارد و همین خدا کافی است.

پاسخ مالبرانش

پاسخ مالبرانش به این پرسش تأثیری بس عمیق در فلسفهٔ قرن هیجدهم به‌جای گذاشت، و این از آن جهت بود که وی معتقد بود عالم ماده وجود عینی و خارجی دارد. او مانند لایبنیتس نبود که ماده را فقط تصور مبهم و آشفته‌ای بداند؛ مانند اسپینوزا هم نبود که بگوید اجسام حالات متناهی امتداد هستند و امتداد هم امری کاملاً معقول و یکی از

صفات خداست. حتی مالبرانش بعد از آن‌که دید وجود ماده قابل اثبات نیست، از راه ایمان به اثبات آن پرداخت و گفت خداوند جوهری آفریده است که وجود خارجی دارد. یعنی شیء فی‌نفسه است، با مفهوم معقولی که در علم خدا دارد منطبق است، و هم از آن مفهوم و هم از معرفت ما استقلال دارد. او به اقتضای نظریهٔ خود به بحث از ماهیت علیت در عالم ماده پرداخت و طبعاً آن را مورد انکار قرار داد.

به عقیدهٔ مالبرانش، نخستین گام برای وصول به این نتیجه که اجسام نمی‌توانند در یک‌دیگر تأثیر کنند؛ فهم این نکته است که ما هیچ‌گونه مفهومی از ماهیت و حقیقت این تأثیر نداریم. او به‌عنوان پیرو حقیقی دکارت تأکید می‌کند که سروکار ما با مفهوم اجسام است و باید همیشه به‌خاطر داشته باشیم که حکم دربارهٔ هرچیزی باید به وسیلهٔ مفهومی باشد که از آن چیز حکایت می‌کند اما مفهوم فعل، یعنی تأثیر جسمی در جسم دیگر، از چیزی حکایت نمی‌کند، بلکه می‌توان گفت اصلاً چنین مفهومی نداریم، و در نتیجه چنان تأثیری هم وجود ندارد؛ بلکه اصلاً وجودش محال است، زیرا مفهوم آن متضمن نوعی تناقض است.

این‌که می‌گوییم جسمی جسم دیگر را حرکت می‌دهد، یعنی چه؟ تنها معنایی که می‌تواند داشته باشد، این است که جسم «الف» سبب می‌شود جسم «ب» که اول در مکان خاصی بود، اکنون در مکان دیگر باشد؛ اما جسم مادی چگونه سبب می‌شود که جسم مادی دیگر در جایی قرار گیرد که هم اکنون هست؟ تنها ارادهٔ خدا است که به اجسام و به سایر آفریدگان وجود بخشیده است؛ و همان قدرت خداوندی که آنها را آفریده است، هم‌اکنون هم آنها را موجود نگاه می‌دارد تا آنجا که اگر ارادهٔ خدا از بین برود، اجسام هم بالضروره معدوم خواهند شد. ولی ما نمی‌توانیم جسم را بدون مکان تصور کنیم. هم‌چنین تصور جسمی که نه متحرک باشد و نه ساکن برای ما ناممکن است. پس این کلام هم درست است که خداوند اگرچه قادر مطلق است، اما نمی‌تواند جسمی بیافریند که در مکان نباشد و با جسم دیگری نسبت نداشته باشد. بنابراین وقتی می‌گوییم ارادهٔ خدا وجود جسمی را ابقا می‌کند، درست مثل این است که گفته باشیم ارادهٔ خدا آن جسم را در مکانی که هست نگاه می‌دارد. در واقع خدا نمی‌تواند به‌صورت دیگری کار کند؛ زیرا محال است چیزی را اراده کند که قابل تصور نباشد؛ یعنی چیزی را بخواهد که متضمّن تناقض باشد. آیا در این صورت بازهم اجسام می‌توانند منشأ تأثیر باشند؟

دیدیم علت این‌که جسمی در جایی هست، این است که قدرت خداوند در این لحظه آن را در آنجا نگاه داشته و در لحظهٔ بعد در جای دیگر ابقا می‌کند، این در صورتی است که جسم متحرک باشد. و اگر ساکن است، لحظهٔ بعد آن را در همان نقطه نگاه می‌دارد. بنابراین، هیچ جسمی علت قرارگرفتن جسم دیگر در مکان نمی‌شود. زیرا هیچ‌کدام در دیگری نه حرکت ایجاد می‌کند و نه از آن حرکت می‌پذیرد.

در باب لوازم عقلی مفهوم ماده از نظر دکارت، گویا بیانی از این روشن‌تر قابل تصور نباشد. صرف امتداد، آن گونه که دکارت در باب جسم معتقد است، یعنی صرف پذیرش و انفعال. و چنین چیزی طبعاً هرگونه علیت را طرد می‌کند. جهان در آغاز آفرینش چیزی در خود نداشت؛ بلکه مخلوق صرف بود. و بدیهی است که اشیاء در لحظهٔ آفرینش علت وجود و علت طبایع و وضع مکانی خویش نبودند، بلکه تنها ارادهٔ خداوند سبب شد که آنها موجود شوند و آنچه هستند و در جایی که هستند، باشند. شاید گفته شود آری در لحظهٔ آفرینش همین‌طور بود، اما آن لحظه فوراً سپری شد و آن حالت دیگر وجود ندارد.

ولی مالبرانش می‌گوید لحظهٔ آفرینش فوراً سپری شد. اما در واقع سپری نشده است؛ چون ابقای آفریدگان، آفرینش مداوم آنها است و در حقیقت کار آفرینش هرگز به پایان نمی‌رسد؛ زیرا خداوند آفرینش و ابقاء را با ارادهٔ واحد انجام می‌دهد؛ و در نتیجه آثار آنها هم بالضروره یکی خواهد بود. کوتاه سخن، چون اجسام هیچ‌گونه تأثیری ندارند، تنها خدا است که تأثیر افعال خود را با افعال بی‌تأثیر آفریدگان هماهنگ می‌نماید.[1]

لوازم عقلی قاعده

براساس آنچه تاکنون درباب این قاعده گذشت، به‌روشنی معلوم شد، هیچ‌گونه جسم یا جسمانی نمی‌تواند علت فاعلی جسم دیگر واقع شود. اکنون اگر این مسئله را نیز در باب علت فاعلی در نظر داشته باشیم که علت فاعلی نسبت به معلول خویش هیچ‌گونه وابستگی، چه در ذات و چه در وجود ندارد، یک سلسله مسائل را می‌توانیم از این دو مقدمه به‌دست آوریم که به ترتیب عبارتند از:

۱. علت فاعلی زمان، خود منزّه از زمان است؛ همان‌گونه که علت فاعلی حرکت، خود منزّه از هرگونه حرکت است، و به این ترتیب است که گفته می‌شود تقدّم فاعل زمان

۱. اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، ص ۱۹۹.

برخود زمان، و هم‌چنین تقدّم فاعل حرکت بر خود حرکت از نوع تقدّم و پیش بودن زمانی نیست؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، علت فاعلی زمان و حرکت به‌هیچ‌وجه در ردیف سلسلهٔ به‌هم پیوستهٔ امور زمانی نیست، تا جایی که هرگز نمی‌توان ادعا کرد علت فاعلی زمان و حرکت در یک طرف سلسله یا نقطهٔ آغاز واقع شده است. زیرا اگر در باب تقدم علت فاعلی زمان و حرکت، این‌گونه تصور شود و چنین اندیشه‌ای مطرح گردد، ناچار باید گفت علت فاعلی زمان و حرکت نیز محکوم به جمیع احکام سلسلهٔ به‌هم پیوستهٔ زمان و حرکت است در حالی که در آغاز این مبحث یادآور شدیم، علت فاعلی نسبت به معلول خویش هیچ‌گونه وابستگی، چه در ذات و چه در وجود، ندارد. بنابراین باید گفت علت فاعلی زمان و حرکت از ردیف سلسلهٔ به‌هم پیوستهٔ زمان و حرکت اگرچه بیرون است، ولی از نظر هستی بر همهٔ آن سلسله احاطه و سیطرهٔ وجودی دارد و نسبت آن با جمیع اجزای سلسله یک‌سان است.

نتیجهٔ این سخن این است که فاعل زمان و حرکت، خود یک موجود زمانی نیست و آنچه تاریخ را هستی می‌بخشد، خود از نوع تاریخ نیست و هرگز محکوم به احکام گذرای آن واقع نمی‌گردد. گذرا بودن، صفت ذاتی تاریخ است که همواره در این باب نقش تعیین کننده را به عهده دارد؛ در حالی که چنان‌که در دعا آمده «یا دائم الفضل علی البریّة»، جاودانگی از اسماء حسنای خداوند است.

۲. مجموع عالم، از آن جهت که مجموع عالم است، نمی‌تواند در طرف زمان واقع شود. معنی این سخن این است که مجموعهٔ جهان یک مجموعهٔ زمان‌دار نیست؛ به‌طوری که اگر کسی مجموعهٔ جهان را یک مجموعهٔ زمان‌دار فرض کند، خود را در دام یک تناقض آشکار گرفتار خواهد کرد. زیرا وقتی جهان به‌عنوان یک مجموعه در نظر گرفته می‌شود، هرگونه زمان و زمان‌دار نیز جزء این مجموعه به‌شمار می‌آید. در این صورت هیچ‌گونه موجودی، اگرچه نفس زمان باشد، بیرون از این مجموعه باقی نمی‌ماند تا بتواند ظرف زمانی برای این مجموعه واقع شود. بنابراین، اگر کسی بگوید زمان، که خود جزء لاینفک مجموعهٔ جهان است، ظرف پهناور و بستر گسترده‌ای است که مجموعهٔ جهان در آن قرار گرفته است با این تناقض روبرو خواهد شد که از مفهوم مجموع، عدم آن را اراده کرده است.

این سخن را در مورد مسئلهٔ مکان نسبت به مجموعهٔ جهان نیز می‌توان معتبر دانست؛

زیرا همان‌گونه که گذشت، وقتی جهان به‌عنوان یک مجموعهٔ به‌هم پیوسته و جدایی ناپذیر در نظر گرفته شود، دیگر چیزی بیرون از آن مجموعهٔ گسترده باقی نمی‌ماند تا بتواند عنوان ظرف مکانی جهان را به‌خود اختصاص دهد، و به این ترتیب است که می‌توان ادعا کرد مجموع عالم، از آن جهت که مجموع عالم است، اگرچه هم دارای زمان است و هم دارای مکان، ولی در عین حال نفس این مجموعه نه یک موجود زمانی است و نه یک موجود مکانی. به عبارت دیگر باید گفت مجموع عالم، یک موجود لازمان و لامکان است.

با توجه به‌آنچه تاکنون در این باب گذشت، تذکر یک نکته در اینجا ضروری به‌نظر می‌رسد. آن نکته عبارت است از نشان دادن یک اشتباه بزرگ که گروهی در باب حدوث جهان مرتکب شده‌اند. این گروه کوشیده‌اند ثابت کنند بین ازلیت ذات باری‌تعالی و نقطهٔ آغاز جهان، یک نوع عدم موهوم یا نیستی سیال واسطه قرار گرفته است؛ و با واسطه شدن این عدم موهوم خواسته‌اند حدوث عالم را تصویر و توجیه نمایند.

یادآوری مسائل گذشته در این باب به‌خوبی نشان می‌دهد که سخن این گروه تا چه اندازه موهوم و بی‌اساس است؛ زیرا علاوه بر آنچه درباب مجموع عالم ذکر شد، محدود بودن عدم صریح و نیستی صرف بین ذات باری‌تعالی و نقطهٔ آغاز جهان، تصوری سخت نامعقول است و این از آن جهت است که در نیستی صرف نه حد قابل تصور است و نه آغاز و انجام. بر فرض محال، اگر سخن این گروه درست باشد، باید گفت عدم موهوم بین ذات باری‌تعالی و نقطهٔ آغاز جهان معنایی جز زمان سیال را در بر نخواهد داشت؛ و این همان چیزی است که بیرون از مجموع جهان به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند صادق باشد. پس این گروه چگونه می‌خواهند حدوث مجموع عالم را با آن توجیه کنند؟

اکنون بی‌مناسبت نیست که عین عبارت ملّامحسن فیض‌کاشانی را در این باب بیاوریم:

> قد دریت أنّ الجسم و الجسمانی لایکون علّة فاعلیّة لشیء و إنّ علة الشّیء لابدّ أن تکون غیر متعلّقة الذّات و الوجود بذلک الشّیء. ففاعل الزّمان و الحرکة إذن منزّه عن الزّمان و الحرکة؛ فلیس تقدّمه علیهما تقدّماً زمانیّاً و لا هو فی طرف هذه السّلسلة أصلاً؛ بل هو خارج عنها نسبته إلی جمیع أجزائها نسبة واحدة، و کذلک حکم مجموع العالم بما هو مجموع العالم؛ فإنّه لازمان له أصلاً لأنّه إذا أخذ ما فی العالم من الأزمنة و الزّمانیات کلّها بما هو شیء واحد مسمّی بإسم واحد،

فلم یبق شیء خارجاً منه حتّی یکون زماناً للمجموع و إلّا لم‌یکن المجموع مجموعاً علی قیاس مایأتی فی المکان بعینه...

و به دنبالهٔ این مطلب، در باب معقول نبودن وساطت عدم موهوم بین ذات باری‌تعالی و نقطهٔ آغاز جهان چنین می‌گوید:

«أنّ ما توهّمته طائفة من الغاغة إنّ بین الباری تعالی و بین أوّل العالم عدماً موهوماً أزلیّاً سیّالاً ممتداً بتمادیه الوهمی فی‌جهة الأزل إلی لانهایة، و منتهیاً فی جهة الأبد عند حدوث أوّل العالم، فمن تکاذیب أوهامهم الظّلمانیّة و تلاعیبها، إذ لایتصوّر فی‌العدم الصّریح السّاذج و اللّیس الصّرف البات حدّ، و حدّ و تصرّم و تجدّد، و فوات ولحوق و إمتداد، و إنقضاء، و تماد و سیلان، و نهایة و لا نهایة. علی أنه لوصحّ ذلک لکان هو الزّمان بعینه أوالحرکة بعینها إذکان متکمماً سیّالاً...[1].

رفع یک توهم

جای هیچ‌گونه تردید نیست که واسطه بودن یک عدم موهوم یا نیستی سیال بین ذات باری‌تعالی و نقطهٔ آغاز جهان، بدان‌گونه که برخی مطرح کرده‌اند، به‌هیچ‌وجه با موازین خرد سازگار نیست. زیرا علاوه بر این‌که این نوع اندیشه فی‌نفسه و خودبه‌خود نامعقول است، مستلزم اشکال‌های دیگر نیز می‌باشد. اشکال‌هایی که بر اساس این نوع اندیشه ممکن است در اینجا مطرح شود عبارتند از امساک فیض یا وقفه و تعطیل در فعل خداوند و هم‌چنین حدوث ارادهٔ گزاف در ذات باری‌تعالی.

اکنون ممکن است کسانی چنین پندارند که اگر وساطت عدم بین ذات باری‌تعالی و نتطهٔ آغاز جهان، بدان‌گونه که ذکر شد، نامعقول است، حدوث زمانی این عالم نیز ناموجّه و غیرقابل قبول خواهد بود. در مقام رفع این توهّم باید گفت اگرچه واسطه بودن عدم، بین ذات باری‌تعالی و نقطهٔ آغاز جهان نامعقول است؛ ولی حدوث زمانی این عالم بر اساس عقل و منطق به‌گونه‌ای شایسته قابل توجیه است؛ زیرا براساس اصل بنیادی حرکت جوهری در جهان مادی که صدرالمتألّهین شیرازی آن را به مرحلهٔ اثبات رسانده است، طبیعت جهان در حدّ ذات و کنه حقیقت خویش سیّال و متحرک است، به‌گونه‌ای که هیچ موجودی در عالم طبیعت لحظه‌ای آرام نیست؛ و این دریای بی‌کران طبیعت

---

۱. اصول المعارف. ص ۱۲۰.

است که همواره در تلاطم است؛ و رودخانهٔ بی‌انتهای جهان است که پیوسته در جریان است. اگر جهان طبیعت در حدّ ذات خود سیال و متحرک نبود، صدور هرگونه حرکت از جوهر طبیعت امکان‌پذیر نمی‌گشت؛ زیرا صدور سیّال از ثابت محال است؛ و در اینجا است که به‌روشنی معلوم می‌شود همهٔ انواع حرکات، که در این جهان مشاهده می‌شوند، از حرکت جوهری نشأت می‌گیرند.

اکنون اگر سیلان ذاتی و حرکت جوهری و ناآرام بودن بنیاد جهان ثابت گردد، حدوث زمانی همهٔ اجزای عالم نیز به‌روشنی ثابت می‌شود؛ زیرا حرکت عبارت است از تجدّد متجدد و حدوث حادث. به این ترتیب می‌توان گفت برای اثبات حدوث زمانی جهان بهترین راه همان طریقهٔ حرکت جوهری صدرالمتألّهین است.

تفصیل بیش‌تر در این باب، در مبحث حرکت جوهری داده می‌شود. إن‌شاءاللّه تعالی.

الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً

معنی این جمله با عبارت‌های گوناگون در بسیاری از کتب فلسفی و منطقی آمده و مورد توجه اهل معقول واقع شده است. عبارتی که در اینجا مطرح شد، شایع‌ترین عبارتی است که در این باب ذکر شده است.

معنی این جمله عبارت است از این که یک ادراک جزئی مشخصی از آن جهت که جزئی و مشخص است نه می‌تواند کاسب باشد و ادراک دیگر را نتیجه دهد و نه می‌تواند مکتَسب باشد و نتیجهٔ ادراک دیگری پیش از خود باشد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت یک ادراک جزئی، از آن جهت که جزئی است، موجب تولید و حصول هیچ‌گونه ادراک دیگری نخواهد بود؛ همان‌گونه که محصول و دنبالهٔ هیچ‌گونه ادراک دیگری پیش از خود نیز نمی‌باشد. به این ترتیب یک ادراک جزئی از آن جهت که جزئی است، نه کاسب است و نه مکتسب؛ بلکه فقط یک ادراک جزئی مشخص است. بنابراین، معنی این جمله می‌تواند به عنوان یک قانون عقلی و قاعدهٔ فلسفی مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرد. پیش از این‌که به ذکر دلیل جهت اثبات این قاعده بپردازیم، یادآوری یک نکته در اینجا ضروری می‌نماید و آن این‌که علمای فن منطق مفهوم جزئی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. جزئی حقیقی

۲. جزئی اضافی

«جزئی حقیقی» عبارت است از مفهومی که نفس تصور آن مانع باشد از واقع شدن بین کثیر. مانند این‌که شخصی به طور مثال قلمی را در دست گرفته و با آن می‌نویسد. نفس تصور این قلم مفهومی است که از واقع شدن بین کثیر امتناع دارد و با هیچ موجودی جز همان قلم که در دست همان کاتب است، منطبق نمی‌باشد.

«جزئی اضافی» عبارت است از هر مفهومی که نسبت به مفهوم دیگر اخص باشد؛ اگرچه در حدّ ذات خویش کلی به‌شمار آید. به این ترتیب هر مفهومی که دایرهٔ شمولش نسبت به دیگری تنگ‌تر باشد، نسبت به آن جزئی محسوب می‌گردد، مانند مفهوم انسان نسبت به مفهوم حیوان.

بسیار روشن است که مقصود از کلمهٔ جزئی که در این قاعده به‌کار رفته است، چیزی جز جزئی حقیقی نیست. این مسئله نیز پرواضح است که جزئی حقیقی جز در مورد مشخص تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین ادارک جزئی ـ که در این قاعده گفته می‌شود ـ نه کاسب است و نه مکتسَب، جز در مورد یک ادراک حسی مشخص نسبت به شیء معین صورت تحقق نمی‌پذیرد؛ زیرا جزئی حقیقی همواره در ضمن یک سلسله شرایط و عوارض مشخصه می‌تواند تحقق یابد. به این ترتیب می‌توان گفت ادراک جزئی، به‌طور مشخص، هنگامی صورت تحقق می‌یابد که از طریق یکی از حواس پنج‌گانه، نسبت به یک شیء معین با وضع و محاذات مخصوص در ضمن سایر شرایط لازم از ناحیهٔ شخص مدرک انجام پذیرد. در غیر این صورت، ادراک جزئی به‌طور مشخص هرگز صورت تحقق نمی‌پذیرد؛ زیرا به مجرد این‌که از عوارض مشخصه و شرایط لازم بین مدرک و مدرک، از قبیل وضع و محاذات و غیره، صرف‌نظر گردد، صورت ادراکی حالت نوعی از تجرید و انتزاع به خود می‌گیرد؛ و در این هنگام دیگر نمی‌توان آن را یک ادراک جزئی به‌طور مشخص به‌شمار آورد.

بنابراین، آنچه در اینجا می‌تواند به‌عنوان یک قاعدهٔ فلسفی مورد بحث و گفت‌وگو واقع شود، این است که یک ادارک حسی مشخص در انسان نه می‌تواند کاسب باشد و نه مکتستب؛ یعنی نه می‌تواند ادراک دیگر را نتیجه دهد و نه می‌تواند نتیجهٔ یک ادراک دیگر پیش از خود باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت ارتباط تولیدی بین یک ادراک حسی مشخص و سایر ادراک‌های انسان وجود ندارد. ادراک جزئی نه مولد ادراکات دیگر است و نه متولد از ادراکات دیگر، بلکه آنچه هست فقط یک ادراک جزئی مشخص و مخصوص به خود است و نه هیچ چیز دیگر.

دلیل قاعده

دلیل قاعده به این ترتیب است که گفته می‌شود جزئی کاسب نیست: زیرا کسی که یک امر جزئی را، از آن جهت که یک امر جزئی مشخص است، ادراک می‌کند، هرگز به امر

جزئی دیگر، از جهت این‌که جزئی دیگر است، نمی‌رسد؛ مگر این‌که جزئی دیگر را با ادراک جزئی دیگر که همان احساس دیگر است دریابد؛ و در این صورت از یک ادراک جزئی به ادراک جزئی دیگر نرسیده، بلکه دو ادراک جزئی مشخص و جدا از یکدیگر پیدا کرده است که هیچ‌یک از آن دو نتیجهٔ دیگری نیست. به همین ترتیب گفته می‌شود ادراک جزئی مکتسب نیز نمی‌باشد، زیرا هرگونه ادراک مکتسب مسبوق است به یک ادراک دیگر که آن را کاسب می‌نامند. در این صورت اگر ادراک جزئی مشخص را مکتسب فرض کنیم، ناچار باید ادراک دیگری پیش از آن وجود داشته باشد که آن را کاسب می‌نامند. در این هنگام این پرسش پیش می‌آید که آیا آن ادراک کاسب که پیش از ادراک جزئی مکتسب وجود دارد، جزئی است یا کلی؟

در مقام پاسخ به این پرسش، اگر گفته شود آن ادراک جزئی است، به شق اول بازگشته و با این مانع روبرو می‌شویم که ادراک جزئی، از آن جهت که جزئی است، به هیچ‌وجه نمی‌تواند کاسب واقع شود. ولی اگر گفته شود، آن ادراک کلی است با اشکال دیگری روبه‌رو خواهیم بود و آن اشکال عبارت است از این که ادراک کلی، از آن جهت که کلی است، به‌هیچ‌وجه ادراک جزئی مشخص را، از آن جهت که یک ادراک جزئی مشخص است، نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا کلی همواره مستلزم کلی است و امر آن از جهت کلی بودن برتر و والاتر از آن است که تا مقام جزئی بودن، از آن جهت که جزئی و مشخص است، تنزل یابد.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که آیا آنچه به‌عنوان دلیل برای اثبات قاعدهٔ فلسفی مزبور ذکر شد، با آنچه میان حکما و ارباب منطق رایج است، منافات ندارد؟ مگر نه این است که حکما و ارباب منطق مبنای اصل هرگونه انتقال و استدلال فکری را از کلی به جزئی می‌دانند؟ مطالعهٔ دقیق در آثار حکما نشان می‌دهد که این اصول از نظر آنان پذیرفته شده است:

۱. انسان در ذهن خود احکام بدیهی دارد.

۲. آن احکام بدیهی ارزش یقینی دارند.

۳. ذهن به وسیلهٔ آن احکام بدیهی از حکم کلی به حکم جزئی می‌رسد.

۴. اساس هرگونه استدلال فکری، از کلی به جزئیات است.

پاسخ این پرسش این است که آنچه حکما و ارباب منطق می‌گویند، با آنچه در اینجا

ذکر شد، هیچ‌گونه منافاتی ندارد؛ زیرا اگرچه از نظر جمهور حکما مبنای هرگونه انتقال و استدلال فکری از حکم کلی به جزئی رسیدن است، ولی این حکم در صورتی درست است که حکم جزئی به جزئیت و تشخّص مقید نباشد، زیرا اگر حکم جزئی به جزئیت و تشخص مقید شود، احکام کلی نمی‌تواند به‌آن سرایت کند.

به‌طور مثال اگر کسی مفهوم کلی انسان را ادراک نماید، می‌تواند به ادراک همهٔ افراد انسان که جزئیات این کلی به شمار می‌آیند، نائل گردد؛ ولی با ادراک مفهوم کلی انسان به هیچ‌وجه نمی‌توان جزئیت و تشخص یک فرد را با همهٔ خصوصیات و عوارض مشخصهٔ وی اثبات نمود. و این همان چیزی است که در این قاعده مورد بحث است؛ یعنی کلی را به جزئی از آن جهت که جزئی و مشخص است، راهی نیست. هنگامی جزئی در دریای محیط کلی مستغرق می‌گردد که قید جزئیت و تشخیص را فروگذارد. در این صورت است که حکم کلی در همهٔ جزئیات ساری است. زیرا جزئی از قید جزئیت رها گشته و در دریای کلیت شناور شده است. بنابراین، ادراک جزئی نه کاسب است و نه مکتسب.

حاج ملّاهادی سبزواری این مطلب را در یک بیت خلاصه کرده و می‌گوید:

بل لیس جـزئی بکـاسب ولا　　　　مکتسب بل کسراب فی الفـلا

و در مقام توضیح این بیت چنین ادامه می‌دهد:

إذ من یدرک جزئیّاً بما هو جزئی أو حاله الجزئی لا یدرک منه جزئیّاً آخر بما هو جزئی إلّا أن یحسه بإحساس آخر و لا یکون الآخر مکتسباً منه ولا من الکلّی؛ لأنّ الکلیّ أجلّ من أن ینال الجزئی بما هو جزئی و الکاسب و المکتسَب هو الکلیّ و إذ إستتبع تعقّل کلّی، تعقّل کلّی آخر إستتبع تعقّل أحکام جزئیّاته ولکن أحکامها الکلّیة بحیث لایشذّ أحکام فرد من الماضین و الغابرین عنه و لا یبقی حاجة إلی إستیناف نظر لتعقّل ذاتیّاتها و عرضیّاتها المشترکة فمعلومک التّصوری و التّصدیقی من الکلیّات نور یسعی بین یدی عقلک...[1].

از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، چندین نتیجه به‌دست می‌آید که به ترتیب عبارتند از:

۱. در جهان ادراک و عالم اندیشه ارتباط تولیدی وجود دارد.

۲. ارتباط تولیدی در جهان ادراک چیزی جز رابطهٔ منطقی نیست.

۳. ادراک جزئی مشخّص، از آن جهت که یک ادراک جزئی است، با هیچ ادراک دیگر

---

۱. اللئالی المنتظمة. ص ۴۸.

ارتباط تولیدی ندارد، اعم از این‌که ادراک دیگر جزئی باشد یاکلی.
۴. از یک حکم کلی به کلیات دیگر می‌توان انتقال یافت و بر آنها استدلال نمود.
۵. از یک حکم کلی به احکام همهٔ جزئیات آن می‌توان رسید. البته این در صورتی است که جزئیات از قید جزئیت و حصار تشخّص رها گشته و در اقیانوس کلیت شناور شده باشند.

به‌طور مثال از یک حکم کلی دربارهٔ انسان می‌توان به همهٔ افراد انسان، از آن جهت که انسان هستند رسید؛ ولی احکام خاص و عوارض مشخصهٔ تک‌تک افراد را نمی‌توان از حکم کلی انسان استخراج نمود.

توجه به مطالب یادشده یک مسئله را روشن می‌سازد و آن این‌که وارد شدن در جهان گستردهٔ فلسفه بدون یک سلسله تحلیل و انتزاع و تجزیه و ترکیب در خط فکر و اندیشه امکان‌پذیر نیست. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت بدون یک نوع انتزاع و تحلیل فکری فلسفه نخواهیم داشت.

به این ترتیب برای درک مسائل فلسفی ناچار باید قید جزئیت و حصارهای محدود کنندهٔ ادراکات حسی شکسته گردد تا این‌که اندیشه بتواند به جریان فعال خویش ادامه دهد و گام‌های بلند خود را در طریق معرفت به پیش گذارد.

یک ادراک جزئی، از آن جهت که جزئی و محسوس است، در چهارچوب یک سلسله شرائط مادی محدود کننده انجام می‌پذیرد، به‌طور مثال برای تحقق یک ادراک حسی، زمان خاص و مکان خاص و یک نوع وضع و محاذات مخصوص بین حاسه مدرِک و پدیدهٔ مدرَک، از جمله ضروریات به شمار می‌آیند. پس از تحقق این شرایط و سایر شرایط لازم یک نوع ادراک جزئی برای بشر حاصل می‌شود. اکنون اگر در همین ادراک جزئی حسی یک نوع انتزاع یا تحلیل وجود نداشته باشد، ادراک جزئی معنی محصّلی در بر نخواهد داشت؛ زیرا ادراکات حسی بدون یک نوع انتزاع که هنگام عمل ادراک انجام می‌پذیرد، جز توده‌ای درهم و آشفته که هیچ‌معنی را القاء نمی‌کند چیز دیگری نخواهد بود. به‌طور مثال اگر هنگام ادراک و مشاهدهٔ یک فرد انسان مانند حسن مثلاً یک نوع تحلیل و انتزاع که لازمهٔ ادراک صحیح است انجام نپذیرد؛ آیا آنچه انسان از طریق مشاهدهٔ فرد حسن مثلاً به عنوان یک ادراک حسی به‌دست می‌آورد، چه‌خواهد بود؟ آیا آنچه از شخص حسن به‌عنوان یک موجود خارجی در حس بینایی یا هرگونه

حاسهٔ دیگر انسان حاصل می‌شود چیست و چه معنایی دارد؟

آنچه مسلم است، این است که هنگام مشاهدهٔ یک فرد انسان مانند حسن مثلاً اگر با یک نوع تحلیل و انتزاع دقیق به‌معنی انسان راه نیابیم و این معنی در ادراک ما جای خود را پیدا نکند، مشاهدهٔ فردی مانند حسن جز توده‌ای آشفته و درهم از اشباح از قبیل رنگ، بعد، وضع و سایر عوارض مشخصه به‌معنی دیگری نخواهیم رسید. به این ترتیب باید گفت هرگونه ادراک اگر با یک نوع تحلیل و انتزاع لازم همراه نباشد باب کلیات و جهان معانی همواره بسته خواهد ماند؛ و هنگامی که باب جهان معانی مسدود مانده باشد، در انتظار چگونه معنایی خواهیم بود؟

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم می‌شود که جهان فلسفه، جهان معانی و معقولات است و راه‌یافتن به جهان معانی و معقولات جز از طریق انتزاع و تحلیل و ترکیب امکان‌پذیر نیست.

پس آنچه در باب این قاعده گفته می‌شود، جزئی نه کاسب است و نه مکتسب، مقصود این است که در جهان فلسفه و علوم عقلی، که بر پایهٔ براهین استوار می‌باشند، هرگز به ادراکات جزئی از آن جهت که جزئی هستند نمی‌توان اعتماد نمود.

بشر حس جوهرشناسی ندارد

برحسب آنچه درباب قاعده گذشت، ادراک جزئی به هیچ‌وجه نمی‌تواند در جهان فلسفه و علوم عقلیه مورد اتکاء و استناد واقع شود؛ زیرا مسائل در فلسفه و علوم عقلیه پیوسته برپایهٔ براهین عقلی استوار است؛ و یک ادراک جزئی، از آن جهت که جزئی است، نمی‌تواند برهان چیزی در جهان واقع شود و نه می‌توان برای اثبات آن برهان اقامه نمود. و این بدان جهت است که یک ادراک جزئی، از آن جهت که جزئی است، با هیچ ادراک دیگری رابطهٔ تولیدی ندارد و در تحت شرائط خود ادراکی سریع و زودگذر است. دلیل شتابندگی و زودگذر بودن یک ادراک حسی این است که زمان و مکان از جمله شرایط قطعی و ضروری آن به شمار می‌آیند؛ و چون وجود زمان، که خود از شرایط ضروری این ادراک است، در دو لحظه به یک حال و یک منوال باقی نیست، ناچار باید گفت وجود ادراک حسی نیز در دو لحظه به یک حال و یک منوال نخواهد بود.

نتیجه‌ای که در اینجا به‌دست می‌آید، این است که مسائل فلسفه و علوم عقلیه از قلمرو ادراکات حسی بیرون‌اند. این امر در فلسفهٔ اولی، که آن را مابعدالطبیعه نیز

می‌نامند، بسیار روشن و بدیهی است؛ زیرا مسائل فلسفهٔ اولی را یک سلسله مفاهیم عام تشکیل می‌دهند که به هیچ وجه ادراک حسی گنجایش آنها را نخواهد داشت.

آنچه در اینجا باید مورد توجه واقع شود، این است که برخی مسائل در فلسفه مطرح است که حتی اگر عنوان عام و کلیت از آن سلب گردد و به صورت یک امر جزئی و مشخّص مورد مطالعه و بررسی واقع شود، باز هم به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را در دایرهٔ حس و ادراکات حسی مورد شناسایی قرار داد؛ زیرا حواس انسان برای همیشه از شناختن آن ناتوان خواهد بود. از جملهٔ آن مسائل مسئلهٔ وجود جوهر در جهان خارج است. این مسئله از دیرباز مورد توجه فلاسفه واقع شده و تا هم‌اکنون نیز مورد بحث و گفت‌وگو است.

جوهر از دیدگاه حکمای اسلامی

حکمای اسلامی در مقام تعریف جوهر گفته‌اند: «الجوهر ماهيّة إذا وجدت فی‌الخارج وجدت لافی الموضوع». (جوهر ماهیتی است که هرگاه در جهان خارج هستی یابد، هستی آن در موضوع نخواهد بود). در باب این تعریف و جامع و مانع بودن آن، سخن بسیار گفته شده که جای طرح آن مباحث در اینجا نیست. آنچه لازم است در اینجا مطرح شود، این است که مسئلهٔ وجود جوهر همیشه در فلسفه مطرح بوده و فلاسفهٔ شرق و غرب هرکدام به‌گونه‌ای با آن روبه‌رو گشته‌اند؛ ولی هنوز کسی سخن تازه‌ای که بالاتر از سخن فلاسفهٔ اسلامی باشد، در این باب نیاورده است. گروهی از طرفداران علوم، مقولهٔ جوهر را انکار کرده و بر این عقیده‌اند که جوهر در خارج وجود ندارد، بلکه آنچه در خارج موجود است، فقط مقولات عرضیه می‌باشد.

یاوه بودن این سخن از نظر عقلی و فلسفی به اندازه‌ای روشن است که هیچ‌گونه نیازی به استدلال ندارد؛ زیرا اگر مقولهٔ جوهر در جهان خارج مورد انکار واقع شود، لازم می‌آید که همهٔ مقولات عرضیه خود به خود تبدیل به‌جوهر گردند؛ چون خاصیت همهٔ مقولات عرضیه این است که پیوسته روی وجود جوهر استوار شده و به آن قائم‌اند. بنابراین، کسی که یک مقولهٔ جوهر را انکار کرده تا این‌که چندین مقولهٔ عرض را ثابت نماید، باید بداند که با این عمل خود چندین مقولهٔ جوهر اثبات کرده است. اگر ارسطو و پیروانش به یک مقولهٔ جوهر و نه مقولهٔ عرض قائل بودند، این گروه با انکار کردن یک مقولهٔ جوهر به‌طور ناخودآگاه نُه مقولهٔ جوهر اثبات کرده‌اند. و در نتیجه از آنچه

می‌گریخته‌اند، برخلاف میل خود، بسیار بیش‌تر به آن دچار گشته‌اند. این همان چیزی است که ارباب سخن آن را «کرّعلی ما فرّ» خوانده‌اند. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که هرگونه رد و انکار نسبت به مقولهٔ جوهر در جهان خارج، در حقیقت یک نوع اثبات کردن آن است؛ زیرا وجود مقولات عرضیه در جهان خارج بدون وجود جوهر به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. به‌همین جهت باید گفت اثبات مقولات عرضیه، به‌طور مستقیم و یا به‌طور غیر مستقیم، اثبات مقولهٔ جوهر نیز خواهد بود.

انواع پنج‌گانهٔ جوهر

بسیاری از حکما مقولهٔ عالی جوهر را به پنج نوع تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. جوهر عقل مفارق
۲. جوهر نفس مدبّر
۳. جوهر هیولا یا مادّةالمواد
۴. جوهر صورت فعلیة
۵. جوهر جسم مادی

هیچ یک از انواع پنج‌گانهٔ جوهر با ادراک حسی شناخته نمی‌شود؛ زیرا هنگامی که جسم، که خود یک جوهر مادی است، به وسیلهٔ ادراک حسی شناخته نمی‌شود، در مورد جواهر مجرده مانند عقل مجرد و نفس مجرد مسئله روشن‌تر خواهد بود.

اما در باب این‌که جوهر مادی جسم با ادراک حسی شناخته نمی‌شود، باید گفت هنگامی که یک جسم مادی مورد بررسی و مشاهده قرار می‌گیرد، آنچه انسان با همهٔ ادراکات حسی خود می‌تواند از آن دریافت نماید، چیزی جز یک سلسله عوارض نیست. به‌طور مثال هنگامی که یک میز، به‌عنوان یک جسم، مورد بررسی واقع می‌شود، آنچه انسان از موجود بودن آن دریافت می‌کند، عبارت است از رنگ مخصوص، بعد و وزن مخصوص، زبری و نرمی مخصوص، و چیزهایی از این‌گونه که همهٔ آنها جز یک سلسله عوارض چیز دیگری نخواهند بود.

از طرف دیگر این مطلب را به‌خوبی می‌دانیم که جوهر مادی جسم، نه‌رنگ است و نه بعد و وزن، و نه نرمی و زبری و نه سایر اوصاف از این‌گونه که عوارض را تشکیل می‌دهند. بنابراین باید گفت جوهر جسمانی یک حقیقت خارجی است که فقط از طریق عقل و برهان می‌توان وجود آن را در خارج اثبات نمود؛ و این حقیقت همواره از دسترس

حواس به دور است.

نظر فلاسفهٔ تجربی در باب جوهر

جای هیچ‌گونه تردید نیست که فلاسفهٔ تجربی نظر به اصل و اساس اصالت تجربه که منشأ منحصر علم را تجربهٔ حسی می‌دانند، طبعاً نمی‌توانند قائل به وجود جواهری باشند که از دسترس حواس انسان به دور مانده‌اند.

اکنون بی‌مناسبت نیست نظر جان لاک، واضع فلسفهٔ تجربی انگلستان، را در باب مقولهٔ جوهر در اینجا بیاوریم تا موضع سایر فلاسفهٔ تجربی نیز در این باب روشن گردد.

قول قدما دربارهٔ جوهر این بوده که چیزی است که اوّلاً قائم به ذات است؛ ثانیاً حامل و محلّ اعراض است؛ ثالثاً همیشه موضوع قضیهٔ منطقی قرار می‌گیرد و هرگز محمول واقع نمی‌شود.

لاک این مفهوم را کاملاً قبول ندارد و قولش دربارهٔ جوهر قرین با شک و بدبینی است، زیرا آن را امر مجهولی می‌داند که ذهن برای توجیه کیفیات ناچار است فرض نماید و وجود معلوم و محصّلی ندارد و به وسیلهٔ احساس ظاهر یا احساس باطن قابل ادراک نیست و در حقیقت زمینهٔ وجود اعراض و کیفیات است که ذهن نمی‌تواند آنها را بدون حلول در چیزی تصور کند؛ و لذا یک عامل وحدتی باید آنها را به‌هم نگاه دارد که همان جوهر است.

ولی لاک از این تعبیر راضی نیست و مثل این‌که تصدیق به وجود جوهر را از لحاظ مصالح دینی کرده نه از این جهت که واقعاً به آن معتقد است. در تعریف آن می‌گوید تصورات ساده که همیشه با هم مورد تجربه قرار می‌گیرد و به وسیلهٔ ذهن متحد شده و همیشه با هم مورد تجربه قرار می‌گیرد و به وسیلهٔ ذهن متحد شده و موسوم به یک اسم می‌گردد، راجع می‌شود به چیزی که خود قابل تجربهٔ مستقیم نیست و فقط اعراض و کیفیات آن در تجربه حاصل می‌شوند.

لاک بین تصور مرکب جوهر جزئی و مفهوم کلی جوهر فرق گذاشته و غرض او در کتاب خودش بحث از جواهر جزئی است نه مفهوم کلی جوهر که امری نامعلوم است. جوهر جزئی به معنی شیء موجود و وجود واقعی است نه صرف محل یا موضوع اعراض. لاک به واسطهٔ نظریه‌ای که دربارهٔ انحصار منشأ تصورات به احساس ظاهر و باطن دارد، نمی‌تواند مفهوم کلی جوهر را قبول کند؛ زیرا نه در حس ظاهر محسوس است و نه در حس باطن؛ و اگر باشد، امر معقول است. اعراض را یکی یکی به حس تجربه می‌کنیم، اما از خود جوهر تجربهٔ حسی نداریم و صرفاً یک مفهوم ذهنی است؛ ولی وجود مفهوم ذهنی

ضرورتاً دلیل بر وجود خارجی آن نخواهد بود.

اما تصور جوهر چگونه حاصل می‌شود؟ لاک می‌گوید به انتزاع از منشأ آن که در تجربه وارد است و در واقع مفهوم جوهر مستفاد از احساس اعراض است و محل و حائلی است مجهول برای اعراض معلوم و محسوس و در این‌باره مثالی می‌زند که هندی‌ها می‌گویند زمین روی سنگ‌پشت است و سنگ‌پشت روی فیل؛ ولی فیل معلوم نیست روی چه‌چیزی قرار دارد. در حقیقت چیزی است که نمی‌دانیم.

اگر بگوییم مجموع کیفیات است که در حس وارد می‌شود، به‌این اشکال بر می‌خوریم که حس فقط بسائط را ادراک می‌کند نه مرکبات را؛ به‌علاوه این کیفیات محتاج به یک عامل وحدت هستند و در وجود معیت دارند و همین احساس وحدت منشأ تصور جوهر قرار می‌گیرد. وقتی که شیء معین به ذهن عرضه می‌شود، چند تصور حسی مختلف «با هم و جمعاً» به ذهن می‌آید و یک شیء واحد را به ذهن القا می‌کند و ذهن هم مجموع این تصورات را ترکیب کرده، به آنها یک اسم می‌دهد که جوهر باشد. ولی ذهن هرگز حامل یا محل اصلی این کیفیات را ادراک نمی‌کند، و برخود کیفیات هم درست علم حاصل نمی‌نماید؛ چنان‌که واقعاً هستند. خلاصه این‌که ماهیت اصلی جوهر مجهول است. در عین حال وجود اشیاء هم بدون اوصاف غیرممکن است. هرچند شیء معین می‌تواند اوصاف و نسبت‌های خود را تغییر دهد، بدون این‌که از شیئیت بیفتد. ولی اوصاف شیء مثل دستهٔ ترکه نیست که ریسمانی به اسم جوهر دور آنها بسته باشند...

در مورد تصور جواهر مجرد و غیرمادی جان لاک می‌گوید که این هم مثل تصور جوهر جسمانی از تصور و تفکر و شک و تصدیق و سایر اعمال ذهنی حاصل می‌شود که منشأ همهٔ آنها وجدان و حس باطنی است و برای آنها هم مجبوریم مثل جوهر مادی یک زمینهٔ مجهولی فرض کنیم...

... اگر چنان‌که مدرسیون می‌گفتند، جوهریت قیام به ذات باشد و وجود مستقل، پس دارای مراتبی خواهد بود و در این صورت فقط کل کائنات است که می‌تواند مصداق حقیقی جوهر باشد؛ و به این استدلال منظومهٔ شمسی مثلاً جوهریتش از یک موجود زندهٔ واحد بیش‌تر است که متکی به غذا و آب و هوا است. خلاصه اگر جوهریت کافی بودن به خویش باشد و استغناء از چیزهای دیگر، قول فیلسوف معروف اسپینوزا را که کل طبیعت یا خدا را جوهر خوانده

است، درست خواهد بود[۱].

پریشان‌گویی لاک در باب مقولهٔ جوهر

اگر در آنچه از فیلسوف معروف تجربی مسلک، جان لاک، نقل شد، دقت کافی به‌عمل آید، به‌روشنی معلوم خواهد شد که این فیلسوف برای این‌که نمی‌خواهد به یک حقیقت روشن اعتراف نماید، تا چه اندازه کارش به پریشان گویی کشیده شده است.

در جایی ناچار می‌شود وجود جوهر را در خارج، به قول خودش، جهت توجیه کیفیات فرض نماید؛ در جای دیگر وجود آن را به‌طور کلی انکار می‌کند؛ در مورد دیگر محل کیفیات را که از آن به جوهر تعبیر می‌شود، با خودکیفیات مجهول می‌داند. از طرف دیگر کیفیات را محتاج به یک عامل وحدت می‌داند که آن عامل وحدت درباب کیفیات جز وجود مقولهٔ جوهر چیز دیگری نمی‌تواند بوده باشد. در مورد دیگر اعتراف می‌کند که یک شیء معین می‌تواند اوصاف و عوارض خود را تغییر دهد، بدون این‌که در شیء بودن آن خلل وارد شود؛ در حالی که آن شیء که اوصاف و اعراض خود را تغییر می‌دهد و در عین حال از شیء بودن ساقط نمی‌گردد، چیزی جز جوهر نیست.

همهٔ این اضطراب‌ها و پریشان‌گویی‌ها که در سخنان لاک در باب جوهر دیده می‌شود، از یک عامل یا انگیزه ناشی می‌گردد، و آن عبارت است از این که این فیلسوف در آغاز کار یک اصل را تأسیس کرده و دیگر نمی‌تواند از آن اصلی که به‌دست خود تأسیس کرده، خارج شود و حتی آمادگی ندارد کوچک‌ترین ایراد و انتقاد در مورد نقص یا خللی را که احیاناً بر آن اصل وارد می‌شود، تحمل نماید. شاید در این جهت خیلی مقصر نباشد. زیرا بسیاری از انسان‌ها بر این خوی و طینت آفریده شده‌اند. اصلی که وی برای فلسفهٔ خود تأسیس کرده و در چهارچوب آن زندانی گشته است، این است که منشأ ادراک بشر را به تجربهٔ حسی منحصر نموده است. بنابراین، از نظر لاک هرآنچه در دایرهٔ تجربهٔ حسی نگنجد، باید مورد انکار واقع شود. در حالی که حکم روشن عقل در نهایت وضوح اعلام می‌دارد وجود صفت بدون وجود موصوف، و هستی عرض بدون هستی معروض در خارج امکان‌پذیر نیست. وجود معروض نیز در نهایت چیزی جز جوهر نیست. اکنون اگر هر کس به‌واسطهٔ پای‌بند بودن به یک اصل، که خود آن اصل ریشهٔ

---

۱. منوچهر بزرگمهر، فلاسفهٔ تجربی انگلستان، لاک و بارکلی، ص ۴۸ ـ ۵۰.

عقلانی ندارد، حکم روشن و صریح عقل را نادیده انگارد، ناچار باید برای توجیه سخن خویش به پریشان‌گویی متوسل گردد و این درست همان عملی است که لاک مرتکب شده است.

وقتی لاک می‌گوید: برای توجیه وجود کیفیات در خارج ناچار است وجود جوهر را فرض نماید، ناخودآگاه در مقابل حکم روشن عقل خضوع کرده و تسلیم گشته است. ولی بلافاصله با یک مغالطه می‌خواهد از زیر بار حکم عقل شانه تهی کند. بدین‌جهت می‌گوید: مفهوم ذهنی ضرورتاً دلیل بر وجود خارجی آن نخواهد بود... در پاسخ وی باید گفت مسلم است که هرگونه مفهوم ذهنی هرگز دلیل وجود خارجی آن نخواهد بود، مانند بسیاری از مفاهیم ساختگی که انسان آنها را ابداع می‌نماید، ولی تصور وجود جوهر در خارج صرفاً یک مفهوم ساختگی نیست که ذهن ابداع کرده باشد؛ بلکه عقل به ضرورت وجود جوهر در خارج حکم می‌کند. فرض وجود یک شیء با حکم عقل به ضرورت وجود یک شیء در خارج کاملاً متفاوت است. فرض وجود شیء برای ذهن انسان بسیار آسان است. زیرا ذهن قادر است بسیاری از این‌گونه مفاهیم را به‌آسانی و بدون هیچ ملاک و ضابطهٔ عقلانی در درون خود اختراع و ابداع نماید. ولی حکم به ضرورت وجود یک شیء، که چیزی جز ادراک ضرورت وجود نمی‌باشد، آسان و بی‌ملاک نیست که ذهن انسان از روی هوس و تفنّن هر وقت خواسته باشد آن را در درون خود ابداع نماید و اگر احیاناً نخواسته باشد، از آن صرف‌نظر کند. آنچه را لاک ادعا کرده که «مفهوم ذهنی ضرورتاً دلیل بر وجود خارجی آن نیست»، در مورد نوع اول از مفاهیم ذهنی صادق است؛ ولی آنچه در باب وجود جوهر بین فلاسفه مطرح است، مفهومی از نوع دوم است؛ یعنی عقل بر پایهٔ ضوابط خویش حکم به ضرورت وجود جوهر می‌نماید؛ و حکم عقل، که همان ادراک عقل است، اگر از ادراک حس معتبرتر نباشد، کم اعتبارتر نخواهد بود. شگفت اینجا است که از نظر لاک و کلیهٔ کسانی که از وی پیروی می‌نمایند، ادراک حس در هر مورد معتبر شناخته می‌شود و ادراک عقل از اعتبار برخوردار نیست. در این‌گونه موارد همیشه این پرسش پیش می‌آید که آیا اعتبار نامهٔ حکم ادراکات حسی در کجا به امضا رسیده و اعتبارنامهٔ حکم عقل در کدام محکمه از درجهٔ اعتبار ساقط شده است؟ پاسخ به این پرسش مستلزم بحث بسیار مفصل و دامنه‌داری است که از گنجایش این مختصر بیرون است.

نام گرایی یا اصالت اسم[1]

با توجه به‌آنچه تاکنون گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود که به‌مقتضای قاعدهٔ «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً» حکم جزئی، از آن جهت که جزئی است، هیچ‌چیز دیگر را ثابت نمی‌کند و بدین جهت در باب برهان از درجهٔ اعتبار ساقط است. آنچه در باب برهان از اعتبار کافی برخوردار است، همانا وجود کلیات است؛ زیرا در این‌گونه مفاهیم است که ارتباط تولیدی و منطقی به‌نحو آشکاری وجود دارد. به‌همین جهت است که وقتی در شرایط انتاج اشکال چهارگانهٔ منطقی مشاهده می‌کنیم، هیچ‌یک از ضروب منتجهٔ آنها را نمی‌یابیم که از دو قضیهٔ جزئیه تشکیل شده باشد؛ بلکه هر یک از اشکال چهارگانهٔ قیاس همیشه، یا از دو قضیهٔ کلیه و یا از یک قضیهٔ کلیه و یک قضیهٔ جزئیه، تشکیل می‌گردد. هرگاه یکی از مقدمات قیاس جزئی باشد، نتیجهٔ آن قیاس طبعاً جزئی خواهد بود؛ زیرا مطابق یک قانون عقلی نتیجهٔ قیاس همیشه تابع اخس مقدمات است. مقصود از این سخن در اینجا این است که انضمام یک مقدمهٔ جزئی به یک مقدمهٔ کلی در باب قیاس به واسطهٔ این‌که مقدمهٔ جزئی کاسب نیست و ارتباط تولیدی با غیر خود ندارد، مقدمهٔ کلی را نیز یاری نمی‌رساند و نتیجهٔ قیاس جز یک قضیهٔ جزئی چیز دیگری نخواهد بود. به این ترتیب باید گفت منشأ هرگونه نقل و انتقال فکری و منطقی، وجود مفاهیم و معانی کلی در ذهن انسان خواهد بود. لازم به یادآوری است که مسئلهٔ کلیات و کیفیت وجود و عدم آنها داستانی پرماجرا و سرگذشتی بسیار طولانی در تاریخ فلسفه دارد. این مسئنهٔ در زمان افلاطون و ارسطو به‌گونه‌ای مطرح بوده است؛ ولی در طول مدت قرون وسطی در اروپا موجب نزاع و مشاجرات سختی میان متفکرین مسیحیت شده است. گروهی از متفکرین، بخصوص فلاسفهٔ تجربی، وجود معانی و مفاهیم کلی را به‌شدت انکار کردند و روی این مسئله پافشاری کردند که منشأ اعتقاد به وجود معانی و مفاهیم کلی را باید در زبان جستجو کرد. این گروه را عقیده بر آن است که وجود یک سلسله الفاظ عام در محاورات و گفت‌وگوهای مردم موجب شده که اشخاص ساده‌لوح گمان برند ناچار به ازای این الفاظ و کلمات اموری واقعاً کلی و عام نیز وجود دارد. این گروه بر این عقیده‌اند که معانی و مفاهیم کلی به هیچ‌وجه وجود واقعی ندارد و آنچه را

---

1. Nominalism.

تحت عنوان عام و کلی با آن روبه‌رو می‌شویم، جز یک سلسله الفاظ ساختگی چیز دیگری نیست. به‌این ترتیب از نظر این گروه، همهٔ الفاظ و کلمات عام و کلی جز یک سلسله نام‌ها و اسم‌های بی‌مسمّا چیز دیگری نیستند. این جماعت در تاریخ فلسفه به‌نام جماعت نام‌گرایان[1] شناخته شده‌اند. همان‌گونه که گذشت، بسیاری از فلاسفهٔ تجربی و مادی مسلک این نظر را پسندیده و از آن پیروی کرده‌اند؛ ولی در این میان یک فیلسوف ایده‌آلیست نیز که دشمن سرسخت ماده‌گرایی است، این عقیده را پذیرفته و سخت به دفاع از آن پرداخته است. این فیلسوف کسی جز اسقف بارکلی نیست. او از سردمداران معروف و قدرتمند ایده‌آلیسم جدید است. این فیلسوف وجود ماده را در جهان خارج انکار کرده و معتقد است وجود جز مدرک شدن چیز دیگری نیست. ولی در عین حال چون تجربی مسلک است و اساس فلسفه را تجربه می‌داند، وجود معانی و مفاهیم کلی را به‌شدت انکار کرده و آنها را جز یک سلسله نام‌ها و اسمهای بی‌مسمّا چیز دیگری نمی‌داند.

به‌این ترتیب بارکلی را نیز باید در زمرهٔ گروه نام‌گرایان به‌شمار آورد. اصلی که اسقف بارکلی آن را مبنای تمام نظریه‌های خود قرار داد و در بیان و اثبات آن اهتمام ورزید، این است که ذهن انسان را تصورهای انتزاعی مبهم همواره مختل و تیره ساخته است و تمام مشکلات فیلسوفان و ریاضی‌دانان و متکلمین از آنجا ناشی شده است. عامهٔ مردم هم از آسیب آنها مصون نمانده‌اند. او می‌گوید برخلاف گفتهٔ جان لاک میان «اوصاف اولیه» یا اصلیه و «اوصاف ثانویه» فرقی نیست؛ و شیء جز مجموعهٔ این اوصاف که ادراک می‌شود، نیست و قول به وجود حاملی به‌نام جوهر مادی برای آن اوصاف، صرفاً مولود خیال‌پردازی‌های فیلسوفان و مبتنی بر اعتقاد به امکان حصول تصورات انتزاعی است؛ و چون قول به امتیاز میان ظواهر محسوس و واقعیات بی‌اساس است، دیگر محلی برای شکاکیت و انکار امکان حصول شناسایی نسبت به کنه واقعیت محسوس باقی نمی‌ماند.

به‌نظر بارکلی منشأ اعتقاد به‌وجود تصورات انتزاعی و بالملازمه قول به‌وجود واقعیتی مستقل از ذهن را باید در زبان جستجو کرد. متداول بودن الفاظ عام در زبان، موجب این پندار شده است که باید به ازای این الفاظ اموری واقعاً وجود داشته باشد و در نتیجه

---

1. Nominalist.

انسان به‌وسیلهٔ انتزاع می‌تواند مفاهیم کلی را در ذهن خود به‌وجود آورد. حال اگر بتوان به‌وسیلهٔ نقد و تحلیل به مصادر آنها نائل شده و آنچه را که صرفاً جز الفاظ ساختگی نیست به کنار نهاد، منشأ نخستین آن روشن خواهد شد...[1]

ظواهر محسوس یا واقعیات اشیاء؟

آنچه موجب شده که اسقف بارکلی وجود معانی و مفاهیم کلی را مورد انکار قرار دهد و آنها را موجب اختلال و تیره‌شدن ذهن انسان بداند، این است که وی هرگونه امتیاز و تفاوت بین ظواهر محسوس و واقعیات اشیاء را بی‌اساس می‌داند. از نظر بارکلی واقعیت همان است که محسوس است و به‌طور کلی وجود جز مدرک بودن چیز دیگری نیست. به‌روشنی معلوم است که این عقیدهٔ بارکلی مانند سایر عقاید وی بر این اصل استوار است که ماده وجود خارجی ندارد؛ و آنچه انسان دربارهٔ ماده می‌گوید، چیزی جز مدرک بودن نمی‌باشد. در این صورت به‌آسانی می‌توان پذیرفت که وجود معانی و مفاهیم کلی به‌عنوان یک سلسله واقعیات در مقابل ظواهر محسوس اشیاء سخنی بی‌اساس است؛ زیرا تفاوت بین ظواهر محسوس و واقعیات اشیاء هنگامی می‌تواند معنی داشته باشد که خارجیت اشیاء ماورای ادراک پذیرفته شده باشد. به این ترتیب باید گفت اگر کسی بتواند وجود ماده و خارجیت اشیاء را مورد انکار قرار دهد، در مسئلهٔ نفی وجود معانی و مفاهیم کلی نیز می‌تواند با اسقف بارکلی هم‌صدا و هم‌آهنگ گردد. ولی اگر مانند همهٔ انسان‌هایی که از فطرت سلیم برخوردارند، وجود ماده و خارجیت اشیاء را در جهان بپذیرد، در این صورت دلیلی برای انکار معانی و مفاهیم کلی نخواهد داشت.

تذکر یک نکته در اینجا لازم به‌نظر می‌رسد و آن این‌که حسیون، یا بهتر است بگوییم فلاسفه‌ای که قائل به اصالت حس می‌باشند، معانی کلی را در ذهن انسان مورد انکار قرار نداده‌اند؛ بلکه آنچه آنان می‌گویند و روی آن سخت اصرار می‌ورزند، یک جمله است که شاید این جمله از یک ضرب‌المثل لاتینی گرفته شده باشد که:

در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد

معنی این جمله، که آن را باید شعار حسیون به‌حساب آورد، این است که مبدأ و منشأ هرگونه ادراک در انسان فقط و فقط حس است. ذهن انسان در آغاز به‌منزلهٔ یک لوح

---

۱. ر.ک. به جرج بارکلی، رساله در اصول علم انسانی. ترجمهٔ دکتر یحیی مهدوی، مقدمهٔ مترجم (دربارهٔ حیات و آثار بارکلی)، ص ز - ح.

صاف و شفاف است که هیچ‌گونه نقشی در آن وجود ندارد؛ ولی با گذشت زمان و به‌تدریج از طریق حواس به جهان خارج اتصال یافته و نقش‌های فراوانی را می‌پذیرد. ذهن انسان هنگام پذیرفتن این نقش‌های گوناگون آرام و بی‌تفاوت باقی نمی‌ماند. به‌عبارت دیگر باید گفت ذهن انسان، نقش یک‌نظاره‌گر بی‌طرف را در این صحنه بازی نمی‌کند؛ بلکه بسیار جدی و فعال دست به عمل زده و یک سلسله تصرفات در آنها به‌وجود می‌آورد. کیفیت تصرفات و عمل ذهن در آنچه از جهان خارج دریافت می‌کند، بسیار پیچیده و بغرنج است؛ ولی آنچه مسلم است، این است که تمام آنچه در ذهن است، همان داده‌های حواس است که با نیروی تحلیل و تجرید و تجزیه و ترکیب به‌صورت‌های گوناگون درآمده است. بنابراین، آنچه گفته می‌شود که حسیون معانی و مفاهیم کلی را سخت مورد انکار قرار داده‌اند، مقصود این است که این گروه به‌وجود معانی و مفاهیم کلی،که ذاتی و فطری ذهن انسان بوده باشد، و یا از طریقی غیر از طریق حواس در لوح ضمیر انسان حاصل شده باشد، اعتقاد ندارند، بلکه اعتقاد آنان بر این است که آنچه در ذهن یا ضمیر انسان حاصل می‌شود، جز از طریق حواس امکان‌پذیر نمی‌باشد.

عقلیون یا اصحاب اصالت عقل[1]

در مقابل حسیون و اصحاب تجربه، عقلیون یا اصحاب اصالت عقل قرار گرفته‌اند. این گروه می‌گویند ادراکات بشر به دو قسم تقسیم می‌شوند که به‌ترتیب عبارتند از:

۱. ادراکاتی که مستقیم و بدون واسطه از طریق حواس وارد ذهن انسان می‌شوند.

۲. ادراکاتی که عقل بدون استمداد از حواس آنها را ابداع کرده است. این‌گونه ادراکات مبدئی جز خود عقل ندارند.

دکارت و کانت، دو فیلسوف معروف اروپایی هستند که باید آنها را در زمرهٔ اصالت اصحاب عقل به‌شمار آورد. دکارت پاره‌ای از مفاهیم را ذاتی و فطری عقل می‌داند و معتقد است که این‌گونه مفاهیم هیچ ارتباطی با حواس ندارند. مفاهیمی که از نظر دکارت فطری عقل به‌شمار می‌آیند، عبارتند از:

۱. مفهوم هستی

---

1. Rationalism.

۲. مفهوم وحدت

۳. مفهوم بعد و شکل و حرکت و مدّت

کانت ادرکات فطری را ادراکات ماقبل حس نام نهاده و همهٔ مفاهیم ریاضی را از نوع ادراکات فطری و پیش از حس می‌خواند. وی دو مفهوم زمان و مکان را نیز فطری و پیش از حس دانسته است. به‌طور کلی مبحث ادراک و جدالی که بین اصحاب عقل و اصحاب حس پیش آمده، تاریخ طولانی و داستان پرماجرایی دارد. هنوز هم می‌توان گفت مبحث ادراک و تعیین حدود علم و ارتباط آن با جهان خارج، مهم‌ترین و بغرنج‌ترین مسئله‌ای است که تاکنون بشریت با آن روبه‌رو گشته است. در این مبحث است که خط‌مشی آینده و حال و موضع فکری انسان در جهان و جامعه معین می‌شود.

داستان پرماجرای عقل و حس

ما نمی‌توانیم در جست‌وجوی حقیقت پیش برویم، بی‌آنکه یقین داشته باشیم چه در پیش داریم و چه راهی را باید برویم؛ و اگر به حقیقت رسیدیم، چگونه باید آن را بشناسیم. هرگونه روشی که غیر از این در پیش گیریم، طبعاً منطقی نخواهد بود.

در آغاز دوران فلسفه مشاهده می‌کنیم که سوفسطاییان دنیای کهن، که حق آنها به‌خوبی ادا نشده است، مهم‌ترین مسئلهٔ منطق را دریافته و به آن پاسخ داده‌اند. آنان می‌گفتند که معرفت تنها از راه حواس می‌آید. دو هزار سال بعد از آن واقعه، جان لاک می‌پنداشت که وی این معنی را خود دریافته است. پس معیار حقیقت را همیشه در حواس باید دید. حقیقت آن چیزی است که آن را می‌چشید، لمس می‌کنید، می‌بویید، می‌شنوید و می‌بینید. آیا از این ساده‌تر چیست؟

اما این پاسخ، افلاطون را خرسند نساخت. او می‌گفت اگر حقیقت این است، پس حقیقت وجود ندارد. زیرا مردم در شنیدن و بوییدن و چشیدن و لمس کردن و دیدن اشیاء یک‌سان نیستند. اگر سخن سوفسطاییان درست باشد، پس کودک خردسال و مرد حکیم هر دو به یک‌سان میزان سنجش حقیقت خواهند بود. افلاطون عقل را تکیه‌گاه حقیقت، و نسبت مفاهیم عقلی را به دریافت‌های حواس، مانند نسبت فرمانروایان به تودهٔ مردم می‌دانست. هر دو باید تودهٔ درهم و برهمی را با ارتباط میان مراکز فرماندهی اداره کنند. ارسطو با او هم‌عقیده بود و او بود که پیش از همه در جست‌وجوی قوانین استدلال برآمد و از منطق یک علم جداگانه ساخت. هیچ‌چیز درست نتواند بود مگر این‌که نتیجهٔ یک

قیاس کامل باشد. برخی از متفکرین گفتند چنین نیست. زیرا صحت کبری بسته به این است که نتیجه پیش از تشکیل قیاس صحیح باشد. پیش از اثبات این‌که «سقراط حیوان ناطق است»، نمی‌توانید بگویید «هر انسانی حیوان ناطق است» پس استدلال قیاسی همیشه ناقص است.

اپیکور گفت بسیار خوب، پس بگذار تا سخن سوفسطاییان را بپذیریم و تنها دریافت حواس خود را باور کنیم. شکاکان در پاسخ گفتند این نتواند بود؛ آفتاب به‌نظر هم‌چون کدوی حلوایی می‌رسد؛ آیا در اینجا به دریافت حواس باور کنیم؟

یکی از فلاسفه می‌گفت هیچ‌چیز قطعی نیست و به همین جهت شاگردان وی با آن‌که خیلی او را گرامی می‌داشتند در مرگش گریه نکردند، زیرا نسبت به مرگ استاد یقین حاصل نکرده بودند، بدین‌گونه روزگار فلسفه با بازی عقل و حس سپری شد تا آن‌که رومیان و یونانیان از صحنه کنار رفتند و اروپا را برای مسیحیت و کلیسا خالی گذاشتند. در این دوران احکام الهی راهبر مردم گشت و انکار حواس خمسه، مقدس شمرده شد و سوفسطاییان و اپیکوریان به‌دست فراموشی سپرده شدند. با آن‌که اصحاب اسکولاستیک حقیقت را در انطباق اندیشه با جهان خارج می‌دانستند، به پیروی از افلاطون و ارسطو در ستایش عقل کوشیدند و گفتند بهترین استدلال، قیاس برهانی است که می‌تواند از عقیدهٔ معین و ثابت فلسفه، جهان موزونی بسازد. مفاهیم را حقایقی دانستند بالاتر از اصوات؛ زیرا اینها امور مادی بوده و آغاز و پایانی دارند، ولی مفاهیم کلی فناناپذیرند و اول و آخر و ظاهر و باطن هستند و محسوسات صورت‌های جزئیهٔ آنها می‌باشند. دکارت از فلاسفه خواست که قطعی بودن حواس را انکار کنند و هیچ چیز را جز اندیشه واقعی نشمارند. ولی دنیای جدید دوباره حواس را به تاج و تخت خود برگردانید. پیشقدمان این کار در فلسفه بیکن و در علم گالیله بود. ستاره‌شناسان قدرت حواس را با ادوات نجومی چندین برابر کردند و فیلسوفان مشاهده را ضامن اندیشه ساختند و برهان را به محکمهٔ استقراء کشاندند. اگر کسی را خواندن منطق ضروری است، باید کتاب آلت نویکن را بخواند. در آنجا منطق شکوه جنگ تن‌به‌تن را دارد و فلسفه شبیه داستان جنایی است که در آن پلیس به‌دنبال حقیقت گریزپا می‌گردد.

مقدمهٔ کتاب با قطعهٔ عالی حکیمانه‌ای آغاز می‌گردد

انسان هم‌چون فرمانروا و مفسر طبیعت است. آن اندازه می‌تواند از طبیعت

دریابد که مشاهدات او دربارهٔ نظم آن به‌وی اجازه دهد. بیش‌تر از آن در نمی‌یابد و نمی‌تواند دریابد.

به صدای این زنگ خردمندان گردهم آمدند و اعلام خطر دورهٔ رنسانس نواخته شد. پس از این دوره باز می‌بینیم اشخاصی مانند لایب‌نیتس و کانت و هگل در حواس شک کردند و گفتند عقل تنها قاضی است که می‌تواند دربارهٔ مدرکات حسی داوری کند.

هابز و لاک و میل گفتند که اگر عقل به خود جرأت جست‌وجوی حقیقت را در ورای محسوسات بدهد، کار بیهوده‌ای می‌کند.

اما کانت گفت ریاضیات از محسوسات جلوتر است و حقیقتی است پیش از تجربه. مجذور عدد پنج، عدد بیست‌وپنج است و در این حکم نیازی به تصدیق حواس نیست. میل در پاسخ گفت چنین نیست، اگر مجذور عدد دو عدد چهار است برای آن است که تجربیات دائمی روزانهٔ ما و تجربهٔ نوع انسان که با وراثت از اسلاف به اخلاف منتقل می‌شود، آن را تصدیق می‌کند. لاک گفت که هرگونه معرفتی از راه حس حاصل می‌شود و حتی عالی‌ترین براهین ریاضی موقتاً نامحقق است تا آن‌که به تصدیق حواس برسد. پس از مدتی ایمان به تجربه و ارجاع هر معرفتی به حواس، در انگلستان از میان رفت و از آمریکا سر در آورد.

برتراندراسل منطق را به‌عنوان علم استدلال کنار گذاشت، از آن علم کامل‌ترین تجریدات را ساخت و به‌همراهی پروفسور وایتهد، از حقایق برهانی مجرد از هر تجربه‌ای بنای ریاضی بساخت، و تعریفی را که از حقیقت کرده بود برآن افزود.

به‌نظر ویلیام جیمس که در دنیایی زندگی می‌کرد که فعالیت عملی آن تاب هیچ‌گونه تجرید و انتزاعی را ندارد، غموض و ابهام، شرط اولی فلسفه نیست. وی گفت حقیقت آن است که اثر عملی داشته باشد. به‌جای آن‌که دربارهٔ مفهومی از روی اصول اولیهٔ آن حکم کنیم و یا آن را از روی برهان و مبادی خلل‌ناپذیر استنتاج نماییم، باید آن را با محک تجربه بیازماییم و از نتایج عملی آن بپرسیم و صورت اندیشه را از نو به سوی اشیاء برگردانیم.

به‌عقیده جان دیویی اندیشه مانند دیگر اعضای بدن است هنگامی می‌تواند درست باشد که وظیفهٔ خود را کاملاً انجام دهد. وظیفهٔ اندیشه عبارت است از فهم زندگی و ارادهٔ آن.

در اینجا سنت تجربی و استقرایی، از نو برای جوانان زنده شد. پراگماتیسم نام جدیدی بر طریقهٔ کهنی از اندیشه گشت و رأی بیکن را تأیید کرد که می‌گفت «قانونی که اثر عملی آن بیش‌تر باشد، در عالم نظر درست‌تر است.» ضمناً پراگماتیسم فلسفهٔ سودجویی بنتام را نیز قوت بخشید که می‌گفت «سود میزان همه چیز است». شاید بهتر باشد، بگوییم حقیقت گنبدی است از شیشه‌های رنگارنگ که از هر گوشهٔ آن ترکیبی دگرگون از رنگ‌ها دیده می‌شود و شاید هم مخرج مشترک اشتباهات انسانی باشد.[1]

اقوال سه گانه

با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه به‌دست می‌آید که تاریخ پر ماجرای فلسفه همواره صحنهٔ برخورد و مشاجره بین اصحاب اصالت عقل و اصحاب اصالت تجربه بوده است.

شاید بتوان اقوالی را که در این زمینه اظهار شده است، به سه مذهب اصلی بازگرداند: یکی مذهب «اصالت تجربه» دوم مذهب «اصالت عقل» که این دو باهم نسبت «وضع» و «وضع مقابل» دارند. سوم نظریه‌ای که نسبت به‌آن دو مذهب در حکم «وضع مجامع» است و آن را علی‌السویه با یکی از دو عنوان «مذهب اصالت عقل تجربی» یا «مذهب اصالت تجربهٔ عقلی» یاد می‌توان کرد.

در مورد مذهب نخست می‌توان گفت به موجب مذهب اصالت تجربه (وضع)، اصول عقلی مکتسب و حاصل از تجربه، یعنی نتیجهٔ عمل قوای حسی است. بنابراین، وجود آنها از برای ما به نحو غیر اوّلی و ماتأخّر[2] حصول پیدا می‌کند نه به‌نحو اوّلی و ما تقدّم[3]. بنابراین، تقدیر، اعتبار اصول مطلق نیست، بلکه نسبی است؛ یعنی وابسته و منوط به تجربهٔ ما است و بنابراین، ملاک صدق و مناط اعتبار آنها همان نفس تجربه است نه امری ورای تجربه و زاید برآن.

در مورد مذهب دوم گفته می‌شود بنابر مذهب اصالت عقل (وضع مقابل)، اصول عقلی به هیچ‌وجه مکتسب و حاصل از تجربه نیست و تجربه نه موجب ثبوت آنها بلکه تنها در حکم علت معدّه از برای حصول علم ما به آنها تواند بود. به‌عبارت دیگر تجربه تنها می‌تواند ما را به این امر اعداد کند. یعنی می‌تواند برای ما در محل و موقع آن قرار

---

۱. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمهٔ عباس زریاب خویی، ص ۱۸ ـ ۱۹ و ۲۱ ـ ۲۲.

2. A Posteriori. 3. A Priori.

گیرد تا به این اصول، که در حدّ ذات خود یا در نفس‌الامر ثابت‌اند، آگاهی پیدا کنیم.

حاصل آن‌که در نظر اصحاب مذهب اصالت عقل، اصول عقلی به‌نحو اوّلی و ماتقدّم است که برای انسان ثابت می‌باشد و به این اعتبار تقرر و ثبوت این اصول فقط در نفس‌الامر به معنی اخص یعنی در حدّ ذات خود و بالنتیجه به‌عنوان قانون مطلق اذهان تواند بود. اما در مورد مذهب سوم گفته می‌شود: جهت جامع میان این دو قول متقابل، عبارت است از «مذهب اصالت عقل تجربی» یا «مذهب اصالت تجربهٔ عقلی» یعنی «وضع مجامع».

ارباب این مذهب از یک سو مانند اصحاب مذهب اصالت تجربه به اعتباری همهٔ معلومات را ناشی از تجربه می‌دانند و از سوی دیگر مانند اتباع مذهب اصالت عقل قائلند به‌این‌که بعضی از معلومات و خاصه معلومات ما نسبت به اصول، جز به مباشرت عقل برآورده نمی‌شود. بنابراین، به‌موجب این مذهب نیز اصول عقلی دارای مناط اعتبار مطلق یعنی در حکم سنن اذهان خواهند بود و هم به‌منزلهٔ قوانین اعیان[1].

اصالت عقل تجربی مورد تأیید حکمای اسلامی است

اگر خواسته باشیم عقیدهٔ غالب حکمای اسلامی را در این باب مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید از مجموع اقوال سه‌گانه‌ای که گذشت قول سوم، یعنی «اصالت عقل تجربی»، مورد تأیید آنان قرار خواهد گرفت؛ زیرا آنان اعتراف دارند که لوح نفس انسان در ابتدا فقط در مرحلهٔ قوّه و استعداد است و هیچ‌گونه نقشی در آن نیست، هم‌چنین ادراکات حسی را مقدم بر ادراکات عقلی به‌شمار می‌آورند. حکمای اسلامی صریحاً به این امر اعتراف دارند که تمام تصورات بدیهی عقلی اموری انتزاعی هستند که عقل، آنها را از معانی حسی انتزاع کرده است. نکته‌ای که در کلمات حکمای اسلامی هست و در آثار دیگر فلاسفه کمتر به چشم می‌خورد، این است که فرق است بین انتزاع مفاهیم کلی که منطبق با محسوسات است، مانند مفهوم انسان، و بین انتزاع بدیهیات اولیه و مفاهیم عامّه، مانند مفهوم هستی و نیستی، وحدت، کثرت، ضرورت، امکان، امتناع، علیت، معلولیت، حدوث، قدم و هکذا...

تفاوت در اینجا است که مفاهیم کلی از راه تجربه و تعمیم جزئیات محسوس برای

---

۱. پل فولکیه، فلسفهٔ عمومی یامابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۰۸.

عقل حاصل شده است، ولی عناوین عامه با یک نوع فعالیت مخصوص ذهن انتزاع شده که با تجرید و تعمیم متفاوت است. به‌همین جهت مفاهیم کلی را در اصطلاح فلسفهٔ اسلامی «معقولات اولیّه»، و عناوین عامّه را «معقولات ثانیه» نامیده‌اند.

معقولات ثانیه نیز به دو قسم تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از:

۱. معقولات ثانیه به اصطلاح منطقی

۲. معقولات ثانیه به اصطلاح فلسفی

شرح و تفصیل هر یک از این عناوین ازگنجایش این مختصر بیرون است، ولی آنچه در اینجا مقصود است، این است که همهٔ اقسام معقولات، چه اولی و چه ثانوی؛ چه منطقی و چه فلسفی، مسبوق به ادراکات حسی می‌باشند.

بنابراین، می‌توان گفت حواس انسان دریچه‌های ورود به جهان گستردهٔ ادراک و نیل به کلیات و معانی می‌باشند، نه‌به‌نحو علیت و تولید بلکه صرفاً به‌نحو اعداد. یعنی نفس ناطقهٔ انسان پس از به‌کار بردن حواس یک نوع آمادگی مخصوص پیدا می‌کند که در اثر آن می‌تواند با جهان معانی و کلیات انس و الفت و حتی نوعی اتحاد حاصل نماید. نتیجهٔ این سخن، این است که هرگاه انسان فاقد حواس باشد، به‌هیچ‌وجه آمادگی و استعداد اتصال یا ادراک جهان معانی و کلیات برای وی حاصل نمی‌گردد، و این همان چیزی است که از زمان ارسطو به‌عنوان یک قاعده مورد توجه واقع شده و گفته‌اند: «من فقد حساً فقد علماً» کسی که فاقد برخی حواس بوده باشد، به برخی از علوم و ادراکات نخواهد رسید.

حجت‌الاسلام غزالی در کتاب کبیر احیاء العلوم بر اساس یک سلسله مناسبات، حواس ظاهری انسان را به‌نهرهایی تشبیه کرده که دریای ادراک و علم انسانی از آن مجاری مشروب می‌گردد.

قیام ادراکات نسبت به نفس ناطقه قیام صدوری است

از جملهٔ مسائل عمده و اساسی در باب ادراکات، این مسئله است که آیا قیام ادراکات نسبت به نفس ناطقه قیام صدوری است یا حلولی؟ برخی از حکما عقیده دارند که قیام ادراکات نسبت به نفس ناطقه از نوع قیام حلولی است؛ یعنی صور ادراکی از جهان خارج گرفته می‌شود و در لوح نفس ناطقه منطبق و منتقش می‌گردد. معنی این سخن این است که نفس ناطقه نسبت به ادراکات همواره جنبهٔ انفعالی دارد و هیچ‌گونه فعل یا خلّاقیت در این باب از خود نشان نمی‌دهد. محققین از حکما قیام ادراکات را نسبت به نفس ناطقه

قیام صدوری می‌دانند. لازمهٔ این سخن این است که نفس ناطقه در برابر جهان خارج و پدیده‌های آن تنها نقش یک آیینه را ندارد که آنچه را در آن می‌نمایند، منعکس سازد؛ بلکه پیوسته از خود فعالیت نشان می‌دهد و در ارتباط متقابل با پدیده‌های جهان خارج، دست به خلّاقیت می‌زند و یک سلسله ادراکات را می‌آفریند. به این ترتیب می‌توان گفت نسبت نفس ناطقه به صور ادراکات نسبت علت به معلول است. این مسئله نیز به‌خوبی آشکار است که در باب علت و معلول و ارتباط آنها با یکدیگر، سخن از خلق و صدور در میان است نه از یک ارتباط سطحی بین دو شیء یا ارتباطی که از نوع مقوله و اضافه باشد.

اکنون با توجه به این‌که نسبت ادراکات به نفس ناطقه از قبیل نسبت معلول به علت است، مسئلهٔ دیگری که در باب علت و معلول، بین «حکما» از یک طرف و دو گروه اشاعره و معتزله از طرف دیگر، سخت مورد اختلاف است، پیش می‌آید. آن مسئله در اینجا به این صورت مطرح می‌شود که آیا حاصل شدن یک صورت ادراکی در نفس ناطقه پس از نظر کردن دقیق در مقدمات برهان به چه کیفیت است؟ ناگفته نماند که پیدایش صورت ادراکی در نفس ناطقه پس از نظر کردن، اعم از این است که آن نظر کردن در مقدمات برهان تحقق یابد یا در پدیده‌های عینی خارجی از طریق حواس انجام پذیرد. طبعاً در مورد قسم اول صورت ادراکی یک امر کلی است و در مورد قسم دوم جز یک امر جزئی محسوس چیز دیگری نخواهد بود. پاسخ به این پرسش که آیا پیدایش صورت ادراکی در لوح نفس پس از نظر کردن در مقدمات برهان چگونه است، از دیدگاه حکما و دو گروه اشاعره و معتزله متفاوت است.

معتزله در این باب بر این عقیده‌اند که پیدایش صورت ادراکی در نفس ناطقه پس از نظر کردن در مقدمات برهان یک فعل اختیاری است که انسان از طریق نظر در مقدمات انجام می‌دهد و صدور افعال اختیاری از انسان به طریق تولید است. به این ترتیب می‌توان گفت نظر کردن در مقدمات برهان از نظر معتزله موجب تولید و پیدایش صورت ادراکی خواهد بود؛ و این همان چیزی است که معتزله در مورد جمیع افعال اختیاری جاری دانسته و نسبت به آن اصرار می‌ورزند.

اشاعره در این باب نیز مانند بسیاری از ابواب دیگر موضع خود را نقطهٔ مقابل معتزله قرار داده‌اند. این گروه بر این عقیده‌اند که بین نظر کردن در مقدمات برهان و پیدایش صورت ادراکی، هیچ‌گونه رابطهٔ تولیدی وجود ندارد. همان‌گونه که هیچ‌گونه رابطهٔ

اعدادی نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا آنان خداوند را فاعل مختار می‌دانند و معتقدند که در ارادهٔ ازلی هیچ‌گونه انگیزه یا مصلحت و ملاک وجود ندارد؛ بلکه صرفاً یک ارادهٔ فعّال است که به‌طور جزاف نیز عمل می‌کند. تخلّف معلول از علت را نیز محال عقلی نمی‌شمرند. بنابراین، پیدایش صورت ادراکی در لوح نفس انسان، مانند هر فعل اختیاری دیگر، به‌طور مستقیم منسوب و مستند به خداوند تبارک و تعالی است و نظر کردن در مقدمات برهان هیچ‌گونه تأثیری در پیدایش صورت ادارکی ندارد؛ الا این‌که عادت اللّه و سنت جاریهٔ وی بر این منوال است که برخی افعال به دنبال برخی دیگر انجام گیرد؛ مثلاً گفته می‌شود آتش به هیچ‌وجه در جهان علت احراق یا سوزندگی نیست؛ بلکه عادت الله و سنت جاری او بر این منوال است که صورت احراق یا حالت سوزندگی از سوی خداوند در شیء هنگامی حاصل می‌شود که آن شیء با وجود آتش تماس حاصل کند. به این ترتیب می‌توان گفت هیچ‌گونه رابطهٔ علّی و معلولی بین اشیاء جهان، اعم از این‌که به نحو تولید باشد یا به‌نحو اعداد، از دیدگاه اشاعره وجود ندارد. نتیجهٔ این سخن این است که پیدایش صورت ادراکی در لوح نفس ناطقه به‌هیچ‌وجه از طریق نظر کردن در مقدمات برهان نبوده است، بلکه عادت اللّه بر این جاری است که به‌دنبال نظر کردن در مقدمات برهان صورت ادراکی از سوی خداوند در لوح نفس حاصل می‌گردد.

حکما در این باب چه می‌گویند؟

حکما در این میان راه اعتدال پیموده و طریق وسط را طی کرده‌اند. این بزرگان هم از افراط معتزله بر کنار مانده و هم از تفریط اشاعره دوری جسته‌اند. زیرا آنان مسئلهٔ علیت و معلولیت بین اشیاء جهان را به‌هیچ‌وجه انکار نکرده و ارادهٔ خداوند را هرگز گزاف ندانسته‌اند. بنابراین، از آنچه اشاعره به آن مبتلا گشته‌اند، احتراز کرده‌اند. از سوی دیگر مسئلهٔ علیت را در این جهان مادی و از جمله در عالم نفس ناطقه و افعال آن به‌نحو تولید نپذیرفته‌اند؛ بلکه علیت نفس ناطقه را در مورد افعالش به‌نحو اعداد مورد تأکید قرار داده‌اند. معنی علیت اعدادی در باب نفس ناطقه به این ترتیب است که گفته می‌شود نظر کردن در مقدمات برهان اگرچه نسبت به پیدایش صورت ادراکی طبعاً به‌شمار می‌آید، ولی این علیت هرگز به نحو تولید نیست، بلکه نحوهٔ تأثیر آن فقط اعدادی است. معنی این سخن این است که نظر کردن در مقدمات برهان موجب می‌گردد که نفس ناطقه از آن

چنان آمادگی برخوردار شود که بلافاصله و بی‌درنگ صورت ادراکی از سوی عقل مجرد و مفارق قدسی به آن افاضه گردد و این همان چیزی است که حکما در مورد همهٔ علل اعدادی جاری دانسته‌اند و به آن معتقدند.

بنابراین، می‌توان گفت حکما از یک‌جهت با اشاعره هم‌آهنگ شده‌اند و آن جهت این است که هر دو گروه پیدایش صورت ادراکی را در لوح نفس ناطقه از جهان غیب و مفارق قدسی می‌دانند. از یک جهت نیز با معتزله هم‌آهنگ گشته‌اند و آن جهت این است که هر دو گروه به مسئلهٔ علیت و معلولیت سخت اعتراف دارند. از جهت دیگر با اشاعره آغاز مخالفت کرده‌اند؛ زیرا حکما به هیچ‌وجه مسئلهٔ علیت را انکار نکرده‌اند همان‌گونه که با معتزله نیز یک نوع مخالفت نشان داده‌اند؛ زیرا مسئلهٔ علیت را به نحو تولید نپذیرفته‌اند. به این ترتیب حکما راه میانه راکه همان صراط مستقیم است، در این باب پیموده‌اند و هو نعم الطریق.

افاضهٔ صور ادراکی به نفس ناطقه چگونه است؟

به‌دنبال مسئله‌ای که گذشت، در اینجا مسئلهٔ دیگری مطرح می‌شود؛ و آن عبارت از این است که افاضهٔ صور ادراکی به نفس ناطقه از سوی عقل مجرد و مفارق قدسی، چگونه انجام می‌پذیرد؟ در مقام پاسخ به این پرسش سه نظریه از سوی حکما ابراز شده که به ترتیب عبارتند از:

۱. نفوس ناطقهٔ انسانی در مدارج تکامل و سیر صعودی خویش می‌توانند اتصال روحانی با عقل فعّال، که آن را «مفارق قدسی» نیز می‌گویند، پیدا کنند. در عقل فعّال همهٔ صور موجودات این جهان به نحول لفّ و بساطت موجود و مندرج‌اند. بنابراین، هنگامی که نفس ناطقه با عقل فعّال اتصال روحانی می‌یابد، صور حقایق در آن مترشّح و منعکس می‌گردد.

۲. صور ادراکات در نفس ناطقه از طریق اشراق به منصهٔ ظهور می‌رسند؛ به‌این ترتیب که گفته می‌شود نور عقل فعّال به عقل بالفعل که مرتبهٔ عالی نفس ناطقه است، تابیدن می‌گیرد و پس از تابش نور عقل فعّال به عقل بالفعل یک نوع بازتاب نور نیز از عقل بالفعل به عقل فعّال صورت تحقق می‌پذیرد. در این بازتاب نور است که نفس ناطقه می‌تواند به‌اندازهٔ ظرفیت و استعدادش صور حقایق را در جهان عقل فعّال مشاهده و برداشت نماید.

۳. پیدایش صور ادراکات در نفس ناطقه از طریق فانی شدن در عقل فعّال و باقی بودن به بقای آن انجام می‌گیرد. فیلسوف بزرگ اسلامی صدرالمتألّهین شیرازی این نظر را پسندیده و می‌گوید پیدایش صور ادراکی در نفس ناطقه نه بر سبیل ترشّح است و نه از طریق اشراق، بلکه نفس ناطقه از روی ذات خود می‌گذرد و هنگامی که از ذات خود فانی گشت و کوه انیّتش در پرتو نور حق مندک شد، حقایق اشیاء را همان‌گونه که در خارج هستند مشاهده می‌نماید. این نظر براساس حرکت در جوهر و تکامل دائمی موجودات استوار است. ضمناً با طریقهٔ عرفا و سلّاک راه حقیقت در مسئلهٔ فناء فی‌اللّه و بقاء باللّه نیز مناسب و سازگار است.

بر امور جزئی برهان اقامه نمی‌شود

تاکنون این قاعده به‌روشنی معلوم شد که یک ادراک جزئی، از آن جهت که جزئی است، نه کاسب است و نه مکتسب. در آغاز این مبحث برای اثبات این قاعده یک برهان اقامه شد. مقتضای برهان این بود که یک ادراک جزئی، چون با هیچ ادراک دیگر ارتباط تولیدی ندارد، ناچار نمی‌تواند ادراک دیگر تولید کند؛ بدین‌جهت کاسب نیست؛ بر همین اساس نمی‌تواند تولید شده از ادراک دیگر باشد و به همین جهت مکتسب نیز نمی‌باشد.

نتیجهٔ این برهان همان بود که به‌عنوان قاعدهٔ «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً» اساس این بحث را تشکیل داد. اکنون در اینجا همان مسئله در یک مقیاس گسترده‌تر و به‌صورتی دیگر مطرح می‌شود و آن به‌این ترتیب است که گفته می‌شود: بر امور جزئی برهان اقامه نمی‌شود، زیرا یک امر شخصی از جهت این‌که جزئی و شخصی است، نمی‌تواند واسطه در اثبات محمول واقع شود، همان‌طور که هیچ‌گونه دلیل یا برهان نیز نمی‌تواند وجود آن را به‌عنوان جزئیت و تشخّص اثبات نماید. این مطلب را به طرق گوناگون می‌توان اثبات کرد. طرق مختلف اثبات این مدعا به ترتیب عبارتند از:

۱. یک موجود جزئی، از جهت این‌که یک فرد شخصی و معیّن است، با سایر موجودات مباینت دارد. زیرا معنی فرد مشخّص بودن همین است که جز بر خود صادق نباشد. بنابراین، احوال و احکام یک فرد شخصی، از جهت این که فرد و مباین با دیگر افراد است، به هیچ فرد دیگری سرایت نمی‌کند.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که در باب تمثیل، که یکی از ادلهٔ منطقی

است، آیا حکم یک امر جزئی را به به جزئی دیگر سرایت نمی‌دهند؟

پاسخ این است که در باب تمثیل اگرچه حکم یک امر جزئی را به امر جزئی دیگر سرایت می‌دهند، ولی هنگامی این سرایت یا انتقال از یک جزئی به جزئی دیگر تحقق می‌پذیرد که هر دو امر جزئی در یک امر کلی با یکدیگر مشترک باشند و آن سرایت یا انتقال نیز به واسطهٔ جهت اشتراک انجام پذیرد.

شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا، این مسئله را در باب تمثیل مورد بحث قرار داده و می‌گوید:

فصل فی التّمثیل. و أمّا التّمثیل فهو الحکم علی شیء معیّن لوجود ذلک الحکم فی شیء آخر معیّن أو أشیاء آخر معیّنة علی أنّ ذلک الحکم کلّی علی المعنی المتشابه فیه فیکون المحکوم علیه هو المطلوب و المنقول منه الحکم هو المثال و المعنی المتشابه فیه هوالجامع و الحکم و هو المحکوم به علی المطلوب المنقول من المثال؛ مثاله إنّ العالم محدَث لأنّه جسم مؤلّف فشابه البناء و البناء محدث فالعالم محدَث فهاهنا عالم و بناء و جسمیّة و محدث[1].

بنابراین، ابن سینا سرایت حکم را از یک جزئی معین به جزئی دیگر، از طریق یک معنی متشابه می‌داند که در هر دو جزئی وجود دارد و آن را جامع خوانده است. به‌این ترتیب می‌توان گفت آنچه درباب تمثیل آمده با آنچه در باب امور جزئی مورد بحث واقع شده است متفاوت است؛ و دلیل تمثیل را نمی‌توان منافی یا مناقض با آن دانست.

۲. وجود شخص را، از جهت این‌که یک فرد جزئی است، با هیچ‌برهانی نمی‌توان اثبات کرد. زیرا برهان، یا از علت پی به معلول بردن است، در این صورت آن را «برهان لمّی» می‌خوانند؛ و یا از معلول پی به علت بردن است، در این صورت آن را «برهان إنّی» می‌گویند. وجود شخص، از جهت این‌که یک فرد جزئی است، نه با برهان لمّی قابل اثبات است و نه با برهانی إنّی؛ زیرا شخص از جهت این‌که یک فرد جزئی است، مرکب است از دو جزء: جزء اول آن را طبیعت عام یا جهت مشترک تشکیل می‌دهد؛ جزء دوم آن عبارت است از یک سلسله عوارض مشخصه که در حقیقت شخص بودن آن را این‌گونه عوارض تشکیل می‌دهند. این عوارض مشخّصه عبارتند از: زمان معیّن، مکان معیّن، بعد معیّن، وضع معیّن، مادهٔ معیّن و...

شخص معیّن از جهت عوارض مشخّصه نه علت است و نه معلول. به‌طور مثال گفته

---

۱. النجاة، بخش منطق، ص ۵۸.

می‌شود «یک آتش معینی می‌سوزاند»، ولی بسیار روشن و بدیهی است که خاصیت سوزاندن مستقیماً به طبیعت آتش منسوب است نه به عوارض مشخّصه. بنابراین، به‌آسانی می‌توان گفت وجود شخص، از جهت این‌که یک فرد جزئی است، نمی‌تواند برهان چیزی واقع شود، زیرا علت چیزی نیست؛ همان گونه که نمی‌تواند با برهان دیگری اثبات شود، زیرا معلول چیزی نیز نمی‌باشد.

با توجه به آنچه گذشت، این نتیجه به‌دست می‌آید که قضایای شخصیه به‌هیچ‌وجه در علوم حقیقی نمی‌تواند معتبر باشد؛ به‌همین جهت است که هرگز در علوم مورد استفاده واقع نمی‌شود.

۳. وجود شخص، از جهت این‌که یک فرد جزئی است، دائماً در معرض تحول و تغییر و زوال است و در هر لحظه ممکن است حکمی که داشته از آن سلب شده و به نقیض آن حکم محکوم شده باشد. به همین جهت قضایای شخصیه و امور فردی، هرگز متعلق علم واقع نمی‌شوند و همواره مورد تردید و ظن و شک می‌باشند.

۴. شخص از جهت این‌که یک فرد جزئی است، تا از یک جهت دیگر کلی نبوده و جهت اشتراک و کلیت در آن ملاحظه نشود، نه موضوع قضیه واقع می‌شود و نه محمول آن؛ زیرا مادام که در یک امر کلی شرکت نداشته باشد، مصداق چیزی نمی‌گردد تا بر آن حمل شده و موضوع قضیه واقع شود. محمول نیز نمی‌تواند واقع شود، زیرا همواره در حمل اتحاد شرط است و یک شخص، از جهت این‌که یک فرد جزئی است، قابل اتحاد با چیزی نیست.

نتیجه این‌که، نه می‌توان بر یک شخص جزئی برهان اقامه نمود و نه آن را برهان چیزی قرار داد؛ زیرا هنگامی می‌توان بر چیزی برهان اقامه نمود که آن چیز بتواند موضوع صغرای قیاس واقع شود. از سوی دیگر، هنگامی می‌توان چیزی را برهان قرار داد که آن چیز بتواند محمول واقع شده و با تغییر وضع، نقش حدّ وسط را در یک قیاس ایفا نماید. اکنون اگر وجود شخص، از جهت این‌که یک فرد جزئی است، نه موضوع واقع شود و نه محمول، در نهایت وضوح باید گفت یک امر شخصی نه برهان بر می‌دارد و نه برهان چیزی واقع می‌شود.

در اینجا یک نتیجهٔ دیگر به‌دست می‌آید و آن این‌که یک امر شخصی، حد هم نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا در جای خود به ثبوت رسیده که حد و برهان همیشه با

یکدیگر متشارک و همراه می‌باشند. بنابراین اگرچیزی برهان نداشت، حد هم نخواهد داشت. سرانجام در پایان این مقال باید گفت هر چیزی در جهان، مادام که جهت اشتراک و کلیت آن به‌گونه‌ای مورد ملاحظه واقع نشود، راه هرگونه حکم در مورد آن مسدود است و باب هرنوع سخن و گفت‌وگو نیز بسته است.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا

این مسئله در آثار شیخ‌الرّئیس، ابوعلی سینا، به تفصیل مورد بحث و گفت‌وگو واقع شده است. ما در اینجا مختصرترین عبارت وی را از کتاب نجات در این باب می‌آوریم، تا کیفیت برخورد با این مسئله و طرز تلقی وی از آن به‌روشنی معلوم گردد:

فصل فی أنّه لیس علی الفاسدات برهان: البرهان یعطی الیقین الیقین الدّائم و لیس فی شیء من الفاسدات عقد دائم؛ لأنّ المقدمات الصّغری فی القیاسات علی الفاسدات لا تکون دائمة الصّدق، فلاتکون برهانیّة؛ فبیّن إنّه لا برهان علیها و لا حد؛ فانا سنوضح إنّ البرهان و الحد متشارکان فی الأجزاء؛ فما لا برهان علیه فلاحدَ له و کیف یکون له حدّ و إنّما یتمیّز بالعوارض الغیر المقوّمة، فأمّا المقوّمات فمشترکة لها[1].

همان‌گونه که در عبارت شیخ‌الرّئیس به آن تصریح شده، خاصیت برهان این است که مفید یقین دائم باشد؛ از سوی دیگر به‌روشنی معلوم است که در هیچ‌یک از جزئیات شخصی به‌هیچ وجه معنی دوام تحقق پیدا نمی‌کند. نتیجه این خواهد بود که جزئیات شخصی هرگز برهان نمی‌پذیرند و بالملازمه حد نیز نخواهند داشت. در باب این‌که جزئیات شخصی حد ندارند، سخن ابن سینا این است که حد همیشه مرکب است از جنس و فصل؛ و جنس و فصل همواره از ذاتیات شیء به‌شمار می‌آیند. در حالی که جزئیات شخصی از یکدیگر به‌وسیلهٔ عوارض مشخصه متمایز می‌گردند و عوارض مشخّصه تشکیل دهندهٔ حد نخواهد بود.

نکته‌ای که در عبارت شیخ‌الرئیس جلب توجه می‌نماید این است که وی جزئیات شخصی را فاسدات خوانده است. مقصود وی از کلمهٔ فاسدات چیزی جز این نیست که شخص جزئی همواره در حال تغییر و تحول است. به‌طوری که می‌توان گفت شخص جزئی در دو لحظه به یک منوال نیست. پر واضح است که مقصود شیخ از تغییر و تحول

---

۱. همان. ص ۷۵.

دائم در یک پدیدهٔ جزئی به‌هیچ‌وجه حرکت جوهری نبوده است، زیرا مسئلهٔ حرکت در جوهر فقط به‌وسیلهٔ صدرالمتألّهین شیرازی، فیلسوف بزرگ قرن یازدهم هجری، کشف و تأسیس شد و هیچ‌کس پیش از وی به این راز بزرگ پی‌نبرده بود. بنابراین، اگر کسانی پیش از صدرالدّین شیرازی سخن از تغییر و تحول دائم می‌گویند و یا جریان و سیلان همیشگی امور را مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌دهند، هدفی جز حرکت جوهری دارند. کسانی از متفکرین که پیش از صدرالمتألّهین سخن از جریان سیلان دائم امور را به میان می‌آورند، دو گروه مشخص را تشکیل می‌دهند:

گروه نخست، که از این سخنان بیش‌تر در آثارشان دیده می‌شود، عرفای شامخین را باید نام برد. مقصود عرفا از تغییر دائم و جریان همیشگی امور چیزی جز مسئلهٔ کون و فساد یا مسئلهٔ خلع و لبس نمی‌باشد.

گروه دوم، همان فلاسفه‌ای هستند که تغییر دائم و جریان همیشگی امور را از غیر طریق حرکت جوهری توجیه می‌نمایند. شیخ‌الرّئیس نیز از این گروه است. هنگامی که وی جزئیات شخصی امور را تحت عنوان کلمهٔ فاسدات بیان می‌کند، مقصودش این است که چون پدیدهٔ زمان، که یکی از عوارض مشخّصه به‌شمار می‌آید، در دو لحظه به یک حالت باقی نیست؛ ناچار شخص جزئی که با زمان تشخّص پیدا می‌کند نیز در دو لحظه نمی‌تواند به یک حالت باقی بماند. این تحول و تغییر در مورد سایر عوارض مشخصه نیز صادق است؛ زیرا هیچ‌یک از آنها بیرون از زمان نیست و هر چیزی که خارج از زمان نباشد، محکوم به حکم زمان است. بنابراین، تحول دائم و دگرگونی همیشگی خاصیت جزئیات شخصی است؛ و هر چیزی که دارای این خاصیت باشد، نمی‌توان دربارهٔ آن سخن گفت؛ زیرا سخن گفتن دربارهٔ هرچیزی، متفرّع بر این است که آن چیز بتواند موضوع قضیه واقع گردد و ما در آغاز این مبحث ثابت کردیم که جزئیات شخص، بدون ملاحظهٔ یک جهت کلی در آنها، نه موضوع قضیه واقع می‌شوند و نه محمول آن. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد سخن گفتن دربارهٔ جزئیات شخصی، بدون ملاحظهٔ یک جهت کلی در مورد آنها، امکان پذیر نیست. اگر این مسئله درست باشد که سخن گفتن دربارهٔ جزئیات شخصی از جهت شخصی بودن امکان‌پذیر نیست، ناچار باید گفت اندیشیدن دربارهٔ آنها نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا سخن و اندیشه از پستان یک مادر شیر می‌نوشند و هیچ‌کدام بدون دیگری نمی‌تواند به حیات خویش ادامه دهد؛ تا جایی که

شاید بتوان گفت سخن و اندیشه دو روی از یک سکه را تشکیل می‌دهند.

هنگامی که سخن به اینجا رسید به‌روشنی معلوم است که هرگونه گفت‌وگو، که با کلمهٔ نطق یا ناطق از آن تعبیر می‌شود، حکایت از نوعی تعمیم و کلیت دارد؛ و به این ترتیب وقتی گفته می‌شود ناطق در تعریف انسان به معنی مدرک کلیات آمده است، باید آن را پذیرفت. زیرا سخنی است درست و سخت به‌هنجار. اکنون در اینجا به‌آسانی می‌توان ادعا کرد که پیدایش سخن در جهان، چیزی جز ظهور عالم معانی و کلیات نیست. آنجا که سخن آغاز می‌گردد، معانی و کلیات ظاهر می‌شود. این انسان است که در جهان نخستین بار سخن را آغاز کرد و معنی نخستین را آشکار ساخت. با ظهور سخن، دریچهٔ عالم معانی و جهان کلیت به روی انسان گشوده شد و عاری از حقیقت بودن عالم حس و جهان جزئیات شخصی، همانند یک سراب آشکار گشت.

به همین جهت است که حکما قضایای شخصی را به هیچ‌وجه در مورد علوم حقیقی معتبر ندانسته و معرفت آنها را از جهت جزئی شخصی بودن در زمرهٔ کمالات نفس به‌شمار نیاورده‌اند. حاج ملّاهادی سبزواری در این باب می‌گوید:

قضیه شخصیّة لا تعتبر — إذ لا کمال فی إقتناص مادثر

بل لیس جزئی بکاسب ولا — مکتسب بل کسراب فی الفلا[1]

هم‌بستگی مفاهیم

از مجموع آنچه تاکنون در اینجا مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفت، معلوم شد که کلیهٔ معانی و مفاهیم با یکدیگر همبستگی ذاتی و ضروری دارند؛ و به همین جهت است که فلاسفه فقط آن‌طور که می‌توانند می‌اندیشند، نه آن‌چنان که می‌خواهند؛ زیرا هم‌بستگی میان مفاهیم فلسفی درست مانند قوانین جهان طبیعت از ما مستقل و بی‌نیاز است. شخص همواره در انتخاب مبادی آزاد است؛ اما همین که یک نوع مبادی را اختیار کرد، باید برای مقابله با لوازم و نتایج آنها، هر اندازه هم ناگوار باشد، آماده گردد و در همین‌جا است که معنی مسئولیت نیز ظاهر می‌گردد. بنابراین، جایی که شخص انسان به‌طور مطلق آزاد است، فقط در انتخاب است؛ ولی به مجرد این‌که یک سلسله مبادی را انتخاب کرد، دیگر لوازم آن مبادی از طریق همبستگی ذاتی و ضروری که بین مفاهیم وجود دارد،

---

۱. اللئالی المنتظمة، ص ۴۸.

به‌طور قهری و ضروری بر آن مبادی مترتب خواهد بود، اعم از این‌که شخص انسان از آن لوازم بهره‌مند باشد یا نباشد. خواستن یا نخواستن کوچک‌ترین تأثیری در ترتیب لوازم بر مبادی انتخاب شده ندارد. در همین‌جا است که اهمیت و عظمت نقش انتخاب در زندگی انسان روشن می‌گردد؛ زیرا انتخاب است که هویت هر یک از افراد انسان را می‌سازد و صحنهٔ پرماجرای زندگی را در انحای مختلف و اشکال گوناگون به‌وجود می‌آورد. غم‌ها و شادی‌ها، یأس‌ها و امیدها، دادها و بیدادها به‌دنبال انتخاب‌ها جریان می‌یابد. تمام تاریخ بشر پس از انتخاب در سه صحنهٔ درام، کمدی، تراژدی جلوه‌گر می‌گردد.

در پایان این مقال، با یک پرسش بسیار اساسی روبه‌رو هستیم؛ و آن پرسش این است که اگر انتخاب، چیزی جز اختیار کردن نیست و اگر اختیار کردن برای انسان فقط یک صفت است، آیا این صفت اختیار خود اختیار می‌شود یا نه؟ اگر این اختیار، اختیار می‌شود، آیا آن اختیار در کجاست؟ و اگر اختیار، اختیار نمی‌شود، آیا عدم اختیار خود یک نوع اختیار نیست؟ و در این صورت آیا جز اختیار راه دیگری هست؟

پاسخ به این پرسش را این زمان بگذار تا وقت دیگر.

نظر افضل‌الدّین کاشانی در باب جزئیات

افضل الدّین محمد مرقی کاشانی، معروف به باباافضل (متوفی ۶۶۷ هـ.ش.) از حکما و عرفای بزرگ قرن ششم و هفتم هجری بوده است. وی در یک فصل از آثارش تحت عنوان ایمنی از فنا چنین می‌گوید:

> برهان بر این‌که در چه مرتبه یقین شود انسان را که از فنا ایمن گشت گوییم: آن‌گاه ایمن شود که بداند که هستی وجود کلی است؛ و هیچ‌کلی محسوس نتواند بود و نه مخیل و نه موهوم، و جز عقلی نتواند بود، و چون هستی کلی بود و کلی معقول بود، وجود عقلی جز در نفس نبود و هیچ جسم نتواند بود. وجود نفس علم نفس بود بخود، و این وجودش از خود بود و هر آنچه وجودش از خود بود از فنا ایمن بود. و تغییر و فساد وجودهای جزئی به وجود کلی زیان ندارد از آن‌که این جزئیات که در معرض استحالت و تغییرند چون مستحیل می‌شوند در علم و دانستن آن و در داننده هیچ استحالت پیدا نمی‌آید و ثبات بر این یقین بر تفاوت تواند بود؛ باشد که بعد از یافتن و دانستن آن هرگز فراموش نشود و باشد که محتاج بود به تکرار آن چند کرت تا چنان مستحکم شود که اگر شروع کند در

> اعمال حسی، یا حالتی افتد، چون خواب و بیماری، آن یقین باطل نشود و فراموش نگردد و نفس به خودی خود مشغول باشد نه به احوال و آلاتش چون حواس و اعضاء. و چون بدین مرتبه رسیده باشد، وجودی ضروری بود؛ یعنی وجودش ذاتی و عالمی او هم وجودش بود به‌خودی خود، و قادری او هم علم وی بود به‌وجود اشیاء و حیات وی ذاتیتش مرید باشد و نه کاره بل مدرک خود و غیر خود باشد. و چون این مرتبه یافت، با هر چه دانسته است، اتصال دارد و به ذات او متحد به‌نفسه شود و چون غفلت طبیعی به‌کلی برخیزد و حواس و آلاتش باطل شوند، این مشاهده دائم گردد؛ چه شاغل نماند و هیچ جزوی نبود که به‌وی رسد تا او را مشغول گرداند؛ خاصه این یقین نفس را در آن حالت کرامت افتاد که شواغل حسی و ادراکات خود و ادراک وجود کلی محروم ماند، بعد از بطلان ترکیب آلات و اعضاء این مرتبه او را نتواند بود و هم‌چنان باشد که پیش از بطلان حیات بود در ادراک خود بی‌خبر و غافل؛ لابل زیان‌کارتر بدان سبب که ادراکات حسی نیز نماند و به دوزخ ابد پیوندد؛ وقانا اللّٰه منها و حشرنا مع محمد المصطفی(ص) و أهل بیته الأخیار فی جنّة بمحمّد و آله الطّیبین الطّاهرین[1].

بر اهل بصیرت پوشیده نیست که آنچه از افضل‌الدّین کاشانی در باب جزئی و کلی نقل شد، صرفاً مربوط است به مفاهیم عامّه مانند مفهوم هستی، مفهوم وحدت و هکذا؛ و این گونه مفاهیم همان مفاهیمی هستند که حکمای اسلامی آنها را معقولات ثانیه نامیده‌اند. نوعی دیگر از کلیات را در گذشته مورد بحث قرار دادیم که با معقولات ثانیه و عناوین عامّه متفاوت می‌باشند و آنها را معقول اول خوانده‌اند.

افضل‌الدّین کاشانی در رسالهٔعر ض نامهٔ خود در باب اقسام معلومات کلی و جزئی به تفصیل سخن گفته و شخص جزئی را مثال صورت عقلی دانسته است. مثال صورت عقلی همواره در پرتو فروغ عقل کلی شناخته می‌شود. کلمهٔ مثال معمولاً به معنی آیت و نشانهٔ یک شیء به کار می‌رود. بنابراین، اگر گفته می‌شود، شخص جزئی همیشه آیت یا نشانهٔ معقول کلی است، سخنی به گزاف گفته نشده است. آیت یا نشانه چیزی را گویند که همواره حقیقتی را نشان می‌دهد، ولی خودش همهٔ حقیقت نیست، به‌عبارت دیگر باید گفت نشانه همیشه راهنمای صاحب نشان است. آیت نیز چیزی جز هدایت به‌سوی

---

۱. مجموعهٔ مصنفات افضل الدین کاشانی، رسالهٔ تقریرات و فصول مقطعه. ش ۳، ص ۶۱۵ ـ ۶۱۷.

ذوالآیه نیست.

از آنچه ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که افضل‌الدّین کاشانی در روش فلسفی خود به طریقهٔ اشراقیون سخت علاقمند بوده است؛ زیرا این مسئله چیزی نیست، جز آنچه افلاطون در باب مثل آورده است.

شیخ شهاب‌الدّین سهروردی، فیلسوف بزرگ اشراقی، این مسئله را در کتاب مطارحات و برخی آثار دیگر خود مطرح کرده است.

صدرالدین شیرازی، مؤسّس حکمت متعالیه و پیروان وی نیز در باب این مسئله بحث و گفت‌وگو کرده‌اند.

حاج ملّاهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

دهن السّراج ربّه یجذب له — شکلاً صنوبریا أعطی المشعلة
بالرّب للنّحل مسدّسات — و للعناکب المثلّثات[1]

از نظر سبزواری این ربّ‌النوع یا عقل کلی مجرد است که نفت را به فتیلهٔ چراغ جذب کرده، موجب پیدایش و ادامهٔ شکل صنوبری شعلهٔ آن می‌گردد؛ و این عقل کلی مجرد است که به زنبور عسل الهام می‌بخشد تا لانهٔ خود را در کندو به‌صورت شش‌گونه که‌بهترین شکل مناسب در این مورد است بسازد؛ و هم‌چنین عنکبوت را وا می‌دارد تا خانهٔ خود را، که جز شکارگاهی برای حشرات دیگر نیست، به شکل مثلث تعبیه نماید. به این ترتیب اشخاص جزئی در این جهان محسوس آیات و نشانه‌هایی هستند از کلیات مجرده که آنها را ارباب انواع یا عقول عرضیه نیز می‌نامند.

براساس آنچه از افضل‌الدّین کاشانی و سایر متألّهین و حکمای اشراقی نقل شد، شخص جزئی مثال صورت معقوله است که در پرتو فروغ عقل کلی شناخته می‌شود. اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر شخص جزئی، مثال و عقل مجرد حقیقت است، پس چرا در بیشتر آثار فلسفی از عقولِ مجرد و ارباب انواع به مثل افلاطونی تعبیر شده است؟ اگر کلمهٔ مثل را جمع مثال بدانیم، تعبیر رایج و معروف مثل افلاطونی در کتب فلسفی با آنچه در اینجا ذکر شد، منافات خواهد داشت؛ زیرا از نظر حکمای اشراقی، همان‌گونه که گذشت، شخص جزئی مثال و نشانهٔ عقل کلی است و عقل کلی حقیقت و واقعیت اشخاص جزئی است. در حالی‌که به مقتضای تعبیر رایج و معروف

---

۱. شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۹۴.

«مثل افلاطونی» عقل مجرد مثال خوانده شده است. این تعبیر رایج و معروف را حاج ملّاهادی سبزواری به رشتهٔ نظم کشیده می‌گوید:

و عندنا المثال الأفلاطونی   لکلّ نوع فرده العقلانی [1]

پاسخ پرسش مزبور این است که اگر کلمهٔ مثل در باب مثل افلاطونی جمع مثال گرفته شود، مقصود این خواهد بود که هر یک از عقول مجرد آیت و نشانه‌ای است از یکی از اسماء و صفات خداوند تبارک و تعالی.

این مسئله نیز به‌روشنی معلوم است که اسماء و صفات خداوند بالاتر از مرتبهٔ عقول مجرده است. به این ترتیب می‌توان گفت همان نسبتی که اشخاص جزئی به عقول کلی دارند، عقول کلی نیز همان نسبت را با اسماء و صفات خداوند دارا خواهند بود. ولی اگر کلمهٔ مثل درباب مثل افلاطونی به‌معنی مثل و امثال گرفته شود، مقصود این خواهد بود که بین عقل کلی و اشخاص جزئی شباهت تمام وجود دارد. معنی این سخن آن است که یک حقیقت نوعی اگر در جهان حواس مورد ملاحظه واقع شود، چیزی جز اشخاص جزئی به‌دست ادراک نمی‌آید، ولی اگر در عالم عقل مورد ملاحظه قرار گیرد، حقیقت کلی و مجرد آن برای انسان ظاهر خواهد شد.

به این ترتیب می‌توان گفت یک حقیقت نوعی در عین این‌که واحد است، در دو مرحلهٔ متفاوت از ادراک به دو صورت ظاهر خواهد شد؛ همان‌گونه که بین تن و جان یا نفس و بدن همین شباهت به‌همین کیفیت وجود دارد.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، معلوم می‌شود عبارت معروف و رایج مثل افلاطونی در کتب فلسفی هرگز به‌معنی این نیست که عقول کلی مثال اشخاص جزئی هستند؛ بلکه قضیه برعکس است، و همان‌گونه که گذشت، اشخاص جزئی مثال‌های عقلی کلی هستند. اشخاص جزئی را طلسم‌ها و اصنام نیز خوانده‌اند. هر نوع کمال که در اصنام به نحو پراکنده موجود است، در عقل کلی به نحو لف و بساطت و یگانگی و تجرد موجود است.

در اینجا بی‌مناسبت نیست عبارت شیرین و زیبای افضل‌الدّین کاشانی را در باب مناسبت جان با تن بیاوریم؛ او می‌گوید:

تن و جان به هم تمام و کاملند و از هم جدا نیستند. تن و جان به هم تن است و

---

۱. همان‌جا.

جان و تن به‌هم جان است، تن را چون به چشم حقیقت بینی جان باشد و جان را چون به چشم اضافت بینی تن باشد و در جملهٔ محسوسات و معقولات و متقابلات هم‌چنین می‌دان[۱].

افضل‌الدّین کاشانی حکیم و عارف اسلامی، شخص جزئی را در این جهان مثال و آیت صورت معقول دانسته و برای این مسئله اقامهٔ برهان نموده است. عبارت زیبا و نثر شیرین این حکیم موجب می‌شود که از هرگونه توضیح و تشریح در مورد آنچه وی تقریر کرده، خودداری شود و عین عبارت او که در زمرهٔ زیباترین متون فارسی به‌شمار می‌آید، در اینجا نقل می‌گردد، وی می‌گوید:

و نفس داننده را بسایط کلی جمله معلوم بود، و آنچه نادانسته بود، مرکبات باشند، و به فروغ دانستن بسایط به دانستگی رسند، اگر دانسته شوند؛ و موجودات شخصی اگر نه مثالات موجودات شخص جزوی نتوانستی کرد و درست و راست نبودی که معنی مردم را به صفت اشخاص مردم کردی و گفتی که زید مردم است، و عمرو مردم است، و بکر مردم است؛ و اگر زید شخصی که مثال مردم کلی است، نه به فروغ کلی دانسته بودی، اگر داننده‌ای زید را بدانستی مردمی زید را بر زید تنها دانستی، و عمرو و بکر را نه مردم دانستی، و از ایشان و مردم بودنشان آگاه نگشتی؛ و باز اگر صورت معقول که چون مردم است مر زید را و عمرو را دانسته شد؛ هم به فروغ معقولی دیگر از او عام‌تر دانسته بود، که نسبتش با مردم و جز مردم نسبت مردم بود با زید و جز زید، چون جانور؛ و هم‌چنین جانور اگر دانسته بود به چیزی بود که دانستگی‌اش پیش از دانستن جانور باشد، و نسبتش با جانور و جز جانور نسبت جانور باشد با مردم و جز مردم؛ و هم‌چنین تا به کلی کلیات و عام نخستین رسد که او به‌خود دانسته بود، و اوست دانستهٔ اول و دانستهٔ به‌ذات و دانستهٔ بسیط و دانستهٔ ضروری و دانستهٔ واحد، از همهٔ وجود.

در طرف خصوص هم‌چنین دانسته‌ها برسند و سرآیند به دانستهٔ خاص‌تر و باز پس‌تر، و در ترکیب فزون از همه، و آن را «شخص جزوی» گویند که به‌حس جزوی یا قوّت خیال توان شناخت، و او مثال حقیقی باشد در نفس، که نفس آن را به‌ذات خود باز نگرد، نه به‌قوتی از آن خود یا آلتی.

و کلی کلیات و جزوی محسوس دو طرفند مر دانستها را و وسایط میان این دو طرف اجناسند و انواع. جنس اول آن است که نوع هیچ‌جنس نبود، و نوع اول

---

۱. مجموعه مصنفات باباافضل کاشانی،، رسالهٔ تقریرات و فصول مقطعه، ش ۲۹. ص ۶۶۲.

> آن‌که به قیاس با جنس خویش نوع بود و به قیاس با آنچه فرودش جنس، و نوع اول جنس متوسط بود؛ و جنس آخر آن‌که نوعش جنس هیچ‌نوع فرود او نبود، و فرود او اشخاص و اصناف باشند، و نوع جنس آخر را «نوع اخیر» و «نوع انواع» خوانند و فروع و اقسامش را «اصناف» و «اشخاص»، و دانستهٔ جزوی شخصی موصوف باشد نه صفت، و انواع و اجناس هم صفت باشند و هم موصوف. و کلی کلیات را هیچ صفت ذاتی نباشد که موصوف شود بدان صفات و صفت ذاتی جملهٔ اقسام خود بود، از آن‌که اول است و اول بی‌اول بود[1].

این بود بخشی از عبارت افضل‌الدّین کاشانی در باب جزئی و کلی. همان‌گونه که می‌بینیم وی جزئی شخصی را فقط موصوف می‌داند نه صفت. این سخن هنگامی می‌تواند درست باشد که یک موجود شخصی از یک جهت کلی مورد ملاحظه واقع شود. در غیر این صورت جزئی شخصی از جهت این‌که شخصی است نه موضوع واقع می‌شود و نه محمول.

---

۱. همان. رسالهٔ عرض نامه، ص ۲۰۹ ـ ۲۱۰.

الجنس ماهيّة مبهمة

جای هیچ‌گونه تردید نیست که جنس همانند سایر کلیات منطقی در زمرهٔ معقولات ثانیه به‌شمار می‌آید. در این مسئله نیز تردید نیست که بین این ماهیت و سایر ماهیات یک تفاوت آشکار وجود دارد. تفاوت بین ماهیت جنس و سایر ماهیات در این است که جنس همواره یک ماهیت مبهم به‌شمار می‌آید. در حالی که سایر ماهیات به‌هیچ‌وجه دارای ابهام نیستند. علت ابهام در ماهیت جنس چیزی جز ابهام در منشأ پیدایش آن نیست. منشأ انتزاع جنس در جهان خارج، چیزی جز مادهٔ مبهم یا هیولای اولی نمی‌باشد؛ همان‌گونه که منشأ انتزاع فصل، چیزی جز فعالیت صورت نخواهد بود. به این ترتیب گفته می‌شود همان‌گونه که ماده، از آن جهت که ماده است، مبهم و ناقص است و پیوسته فعلیت و تحصّل خود را از صورت فعلیه کسب می‌کند، جنس نیز، از آن جهت که جنس تمام مشترک بین انواع مختلفة الحقایق است، مبهم و ناقص است و پیوسته تحصّل خود را در ضمن فصول منطقی می‌یابد. معنی این سخن آن است که ماهیت جنس به‌طور مستقل به‌هیچ‌وجه قابل اشارهٔ عقلی نمی‌باشد؛ زیرا جنس عبارت است از یک ماهیت ناقص که بدون انضمام فصول و دائر شدن بین انواع هرگز نمی‌تواند تحقق یابد. اگر کسی در باب جنس به‌گونه‌ای دیگر سخن گوید، و معنایی جز آنچه یاد شد، برای آن در نظر گیرد، ناچار باید گفت آن معنی جنس نخواهد بود. به‌طور مثال گفته می‌شود حیوان، از آن جهت که نسبت به انواع گونه‌گون، جنس به‌شمار می‌آید، بدون انضمام فصول و بدون دائر شدن بین انواع به‌هیچ‌وجه تحقق نمی‌یابد و قابل اشارهٔ عقلی نیز نیست. بنابراین، وقتی ماهیت حیوان، معقول واقع می‌شود وجود عقلانی حیوان را هرگز نباید جنس به‌شمار آورد؛ زیرا وجود حیوان معقول چیزی جز مادهٔ عقلی نمی‌باشد؛ و این بدان جهت است که وجود معقول، از جهت این‌که وجود یافته است، ناچار بشرط لا اعتبار

می‌شود. این مسئله در نظر حکما و ارباب فن منطق روشن است که گفته‌اند تفاوت بین جنس و فصل و ماده و صورت تنها به اعتبار لابشرط و بشرط لا بودن تحقق می‌پذیرد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مقصود حکما و ارباب فن منطق از این سخن هرگز این مسئله نیست که تفاوت بین ماده و صورت در خارج، و جنس و فصل در ذهن، فقط به اعتبار لابشرط و بشرط‌لا بودن است؛ زیرا تفاوت بین جهان خارج و جهان ذهن یک تفاوت واقعی بین دو عالم است. در واقع باید گفت تفاوت بین ذهن و خارج تفاوت بین دو نحوهٔ هستی است. بنابراین، باید گفت مقصود حکما و ارباب منطق از این سخن این است که معنی معقول در جهان ادراک، از جهت این‌که یک وجود عقلانی به‌شمار می‌آید و بشرط‌لا اعتبار می‌گردد، ناچار مادهٔ عقلی خواهد بود؛ ولی از جهت این‌که معنایی است لابشرط و دائر بین انواع مختلف، ناچار جنس منطقی به‌شمار می‌آید. در همین‌جا اگر کسی معنی معقول را بشرط شیء اعتبار نماید و آن را به‌انضمام یک فصل مورد بررسی قرار دهد، ناچار باید آن را یک نوع متحصّل به‌شمار آورد.

به‌این ترتیب باید گفت معنی معقول اگر بشرط لا اعتبار گردد مادی عقلی خواهد بود؛ و اگر لا بشرط اعتبار شود، جنس منطقی خواهد بود؛ در حالی که اگر بشرط شیء و به‌انضمام فصل اعتبار شود، نوع متحصّل به‌شمار خواهد آمد. حاج ملّاهادی سبزواری در این مورد می‌گوید:

> فالحیوان الذی تعقّله لیس وجوده العقلی وجود الجنس بل هو مادّة عقلیّة مأخوذة بشرط لا و وجود الحیوان الجنسی لا بشرط و هو الوجود المغمور فی وجود الإنسان العقلی الخارجی و العقلی الذّهنی و المادّی...[۱].

یک اشکال و یک پاسخ

با توجه به آنچه در باب معنی جنس گذشت، ممکن است یک پرسش در اینجا پیش آید و آن این‌که گفته می‌شود آیا بین یک جنس و یک نوع چه تفاوتی وجود دارد؟ چرا جنس را یک ماهیت مبهم به شمار می‌آورند؛ در حالی که نوع در زمرهٔ ماهیات متحصّل واقع می‌شود؟

معنی این پرسش هنگامی روشن‌تر می‌گردد که معلوم شود هر یک از دو ماهیت جنس و نوع بدون تحصّل و هستی افراد در خارج، هرگز موجود نخواهند شد. یعنی

---

۱. شرح منظومه. بخش منطق، ص ۲۴.

همان‌گونه که معنی کلی جنس، بدون انواع مختلف به هیچ‌وجه تحقق نمی‌پذیرد. اگر حیوان در ضمن انواع گونه‌گون وجود پیدا می‌کند انسان نیز، که یک نوع به‌شمار می‌آید، در ضمن افراد گونه‌گون تحقق می‌یابد. در مقام پاسخ به این پرسش گفته‌اند ابهام در معنی جنس چیزی جز ابهام در هستی آن نمی‌باشد. سنخ وجود جنس به‌گونه‌ای است که جز به نحو دائر بودن بین انواع گونه‌گون به‌نحو دیگری تحقق نمی‌پذیرد. به‌عبارت دیگر باید گفت خصلت وجودی جنس، خصلت ابهام است؛ و بدون فصلِ مقسِّم تحصّل پیدا نمی‌کند. به همین جهت است که فصل منطقی نسبت به جنس، مقسم به‌شمار می‌آید نه مقوِّم؛ در حالی که معنی نوع به‌گونه‌ای دیگر است و در وجود آن به‌هیچ‌وجه ابهام دیده نمی‌شود؛ زیرا وجود نوع می‌تواند در عقل و جهان ادراک بدون عوارض مشخّصه که از سوی افراد پیدا می‌شوند، تحقق داشته باشد. به این ترتیب باید گفت ابهام در جنس و عدم ابهام در نوع، به‌نحوی هستی و خصلت وجودی آنها مربوط می‌گردد؛ ولی در مقام ذات و ماهیت، بدون در نظر گرفتن نحوی هستی آنها، نه در جنس ابهام وجود دارد و نه در نوع، و این بدان جهت است که ماهیات در مقام ماهوی و تقرّر ذاتی هیچ‌گونه ابهام ندارند؛ زیرا یک ماهیت، از جهت این که ماهیت است، هیچ‌چیز جز ماهیت نیست. این خود یک قاعدهٔ عقلی و فلسفی است که حکما گفته‌اند: «الماهیّة من حیث هی لیست إلّا هی» (ما نیز این قاعده را به‌طور جداگانه در حرف میم مورد بحث قرار داده‌ایم). به‌عبارت دیگر می‌توان گفت ابهام در مقام ذات و ثبوت به‌هیچ‌وجه معقول نمی‌باشد؛ به‌همین جهت است که بزرگان اهل تحقیق گفته‌اند بینونت و جدایی بین مفاهیم همواره از نوع بینونت و جدایی عزلی به‌شمار می‌آید نه از نوع بینونت و جدایی وصفی.

بینونت و جدایی عزلی عبارت است از آن گونه جدایی که بین اشیاء هیچ‌گونه ارتباط و اتصال تکوینی وجود نداشته باشد و هیچ قدرِ جامع یا حدّ مشترک نتواند به‌عنوان یک خطّ رابط آنها را به‌یکدیگر پیوند دهد. بینونت وصفی عبارت است از گونه‌ای مخصوص از جدایی که تنها به نحوهٔ هستی و رتبهٔ وجودی مربوط می‌گردد. معنی این سخن، آن است که یک حقیقت می‌تواند دارای دو مرتبهٔ متفاوت از هستی بوده باشد که تفاوت آن مراتب تنها به شدت و ضعف یا تقدّم و تأخّر و امثال این‌گونه امور مربوط می‌گردد. این نوع بینونت و جدایی خصلت ذاتی وجود است و در غیر هستی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از آن نشانه‌ای پیدا کرد؛ زیرا قدر جامع و خطّ رابط تنها در وجود می‌تواند خودنمایی کند.

این مسئله در باب اتحاد ذات و صفات باری و هم‌چنین در باب تشکیک وجودی به تفصیل مورد بحث و گفت‌وگو واقع شده است. بینونت و جدایی عزلی نیز از خصلت‌های ذاتی باب مفاهیم است و در غیر جهان مفاهیم به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از آن نشانه‌ای پیدا کرد. زیرا جهان مفاهیم جهان تفرقه و کثرت است. زبان حال مفاهیم از آن جهت که در جهان مفاهیم واقع شده‌اند، چیزی جز این نیست که «أین أحدهما من الآخر».

نتیجه‌ای که از این سخن به‌دست می‌آید، این است که گفته می‌شود منشأ وحدت و یگانگی چیزی جز هستی نیست؛ منشأ کثرت و پراکندگی نیز چیزی جز مفاهیم و ماهیات نمی‌باشد. اگر در هستی، کثرت و پراکندگی مشاهده شود، باید منشأ آن را در مفاهیم و ماهیات جست‌وجو کرد؛ و اگر در مفاهیم و ماهیات وحدت و یگانگی پیدا شود، باید مبدأ آن را در اصلِ هستی یافت. لازم به یادآوری است که نوعی از کثرت وجود دارد که آن را کثرت تشکیکی نامیده‌اند. برخی از بزرگان اهل تحقیق این نوع کثرت را خصلت وجود دانسته و منشأ دیگری جز اصل هستی برای آن قائل نشده‌اند. علت این امر آن است که کثرت تشکیکی، که آن را کثرت طولی یا نورانی نیز می‌گویند، چیزی جز تأکید در وحدت نیست؛ زیرا این کثرت از حاق وحدت و متن یگانگی پیدا شده و به کنه وحدت نیز باز می‌گردد. معنی این سخن، آن است که هر اندازه این کثرت بیش‌تر باشد، حقیقت وحدت را بهتر جلوه‌گر می‌سازد؛ چون در آنجا، ما به‌الاشتراک چیزی جدا از مابه‌الاختلاف نمی‌باشد. آنچه موجب یگانگی است، همان چیز موجب پراکندگی است. شاعر روشن ضمیر نیکو سروده آنجا که گفته است:

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست　　چون چنین است پس آشفته‌ترش باید کرد

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از حکمای اسلامی که پیرو صدرالمتألهین است، جهت مزید توضیح در اینجا ذکر گردد. عین آن عبارت به این ترتیب است:

أصل: الجنس فی المركّبات الخارجيّة مأخوذة من المادّة، و الفصل من الصورة؛ و كما أنّ المادّة بماهی مادّة أمر مبهم غير متحصّل إلّا بإعتبار كونه قوّة شیء ما و إستعداده و إنّما توجد و تتحصّل و تصير شيئاً بالفعل بالصّورة، فهی مستهلكة فيها إذ نسبتها إليها نسبة النّقص إلی التّمام، و الضّعف إلی القوّة... فكذلک الجنس بما هو جنس بالنّسبة إلی الفصل، من غير فرق. فالأجناس فی المركّبات بمنزلة الشّروط و المعدّات بإعتبار؛ و هی الآلات و الفروع لذات واحدة بإعتبار آخر؛

حیث أن وجوداتها فروع و توابع لوجودات الفصول[۱].

حاج ملّاهادی سبزواری نیز این مسئله را به سبک نیکویی تقریر کرده و آن را به رشتهٔ نظم کشیده و می‌گوید:

إبــهام جـنس الكـون خـذا	إذكـونه الذّاكـر بـين ذا وذا
فانى الوجـود هـو فـى أنـواعـه	لاحسب المـاهيّة إذ هـى هـى
فـالنّوع فـيه تـمّ دون أغـطية	و الجنس مغمور بكلّ الأوعية[۲]

۱. اصول المعارف. صص ۴۹ ـ ۴۸.

۲. شرح منظومه، بخش منطق، ص ۲۴.

كلّ ماله جهتا قوّة وفعل فله من حيث كونه بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره

هر موجودی که از یک سو بالقوّه باشد و از سوی دیگر بالفعل، ناچار برای خارج شدن از مقام قوّه و راه یافتن به مقام فعلیت خویش، نیازمند به غیر خویشتن خواهد بود. پیش از شرح معنی این قاعده، ناچار باید حدود معنی قوّه و فعل، اگرچه به‌طور اجمال، روشن گردد. برای روشن شدن این مسئله، بهتر است یک جسم را در نظر بگیریم. این جسم از جهت این‌که جوهری است ذوابعاد، دارای فعلیت است؛ ولی همین جسم از جهت این‌که بسیاری از امور را اکنون فاقد است و در آینده می‌تواند دارا شود، موجودی بالقوّه محسوب می‌گردد. آنچه یک جسم اکنون فاقد است و در آیندهٔ دور و نزدیک می‌تواند واجد آن گردد، بسیار است. خروج از مقام قوّه و رسیدن و فعلیت‌های گونه‌گون کار روزمره و همیشگی این جهان است. راهی را که موجودات در این جریان پرماجرا طی می‌کنند راهی بس‌دراز است. شگفت اینجا است که در این راه طولانی و مسیر پرمخاطره هیچ‌گونه درنگ و توقف برای هیچ‌موجودی نیست؛ زیرا درنگ مرگ است و توقف نابودی. و به این ترتیب گفته می‌شود قافلهٔ موجودات پیوسته از این مسیر به جنبش و تکاپوی خود ادامه می‌دهد و سرانجام روزی دیر یا زود شاهد مقصود و پیروزی را در آغوش خود خواهد گرفت.

بنابراین، هر موجود مادی در این جهان، همواره دارای دو جنبهٔ قوّه و فعل است. این مسئله نیز روشن است که یک موجود نمی‌تواند از آن جهت که بالفعل است از همان جهت نیز بالقوّه باشد. به‌عبارت دیگر باید گفت یک شیء نمی‌تواند از آن جهت که چیزی را دارا است، از همان جهت نیز همان چیز را دارا نباشد؛ زیرا داشتن و نداشتن چیزی در مورد واحد و از جهت واحد یک تناقض آشکار است. به این ترتیب باید گفت

حیثیت قوّه و فعل یا هیولا و صورت در هر موجود مادی همواره دو عنصر اساسی را تشکیل می‌دهند و نقش تعیین کننده‌ای را در این جهان به‌عهده می‌گیرند.

اکنون که معنی قوّه و فعل و نقش تعیین کنندهٔ آنها در این جهان، تا حدودی روشن است، به اصل معنی قاعده باز می‌گردیم و به آسانی در می‌یابیم هر موجودی که از یک سو بالقوّه باشد و از سوی دیگر بالفعل، ناچار برای خارج شدن از مقام قوّه و راه‌یافتن به مقام فعلیت خویش نیازمند به غیر خویشتن خواهد بود؛ زیرا اگر یک موجود برای خروج از قوه به مقام فعلیت خویش نیازمند به غیر خود نباشد، لازمهٔ این سخن، آن است که این موجود از هر جهت بالفعل است و معنی بالقوّه بودن را از دست داده است؛ در حالی که براساس آنچه تاکنون گذشت، هرگونه موجود مادی در این جهان از دو عنصر اساسی قوّه و فعل ترکیب یافته است.

به‌این ترتیب گفته می‌شود هر موجود بالقوّه برای رسیدن بـه مـقام فـعلیت خـویش نیازمند به غیر خود خواهد بود. خروج یک موجود از مرحلهٔ قوّه به‌مقام فعلیت خویش، معمولاً به طریق تدریج انجام می‌پذیرد؛ اگرچه گاهی ممکن است به‌طور دفعی نیز انجام گیرد. خروج یک شیء از مرحلهٔ قوه به مقام فعلیت به‌طور تدریجی چیزی جـز مـعنی حرکت نیست. در اینجا معنی سکون نیز معلوم می‌شود؛ زیرا معنی سکون مقابل معنی حرکت است. تقابل بین دو معنی حرکت و سکون از نوع تقابل عدم و ملکه است؛ یعنی سکون، نبودنِ حرکت است در مورد چیزی که شایستگی حرکت را در خود داشته باشد. بنابراین، اگر یک موجود از هر جهت بالفعل باشد، به هیچ‌وجه معنی حرکت در مورد آن صادق نخواهد بود؛ و در جایی که معنی حرکت صادق نباشد، سکون نیز معنی خود را از دست خواهد داد؛ زیرا، همان‌گونه که ذکر شد، تقابل بین این دو مفهوم از نوع تقابل عدم و ملکه است.

با توجه به آنچه اجمالاً در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود دو صفت حرکت و سکون فقط در مواردی می‌توانند صادق باشند که مسئله قوّه و فعل مطرح باشد که این مسئله نیز جز در جهان طبیعت نمی‌تواند مصداق داشته باشد.

اکنون که از طریق معنی قوّه و فعل، یا هیولا و صورت، معنی حرکت شناخته شد، این مسئله نیز روشن می‌شود که وجود حرکت همواره دارای دوخاصیت است که عبارتند از:

۱. صفت بودن

۲. حادث بودن

وجود حرکت از جهت این‌که صفت است، ناچار نیازمند یک موصوف است که به‌حسب اصطلاح آن را «قابل» خوانند؛ و از جهت این‌که حادث است، بلکه می‌توان گفت عین حدوث است، ناچار نیازمند چیزی است که به‌حسب اصطلاح آن را «فاعل» گویند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که فاعل و قابل دو حیثیت متضاد و مغایر با یکدیگرند؛ زیرا یک شیء واحد هرگز نمی‌تواند از جهت واحد هم فاعل باشد و هم قابل.

نتیجه‌ای که از این مقدمات به‌دست می‌آید، این است که گفته می‌شود محرک، یعنی فاعل حرکت در خود عمل نمی‌کند، بلکه در چیزی عمل می‌کند که دارای قوهٔ حرکت است. به این ترتیب معلوم می‌شود قابل حرکت، که همان موصوف است، همواره امری بالقوّه است؛ چنان‌که فاعل حرکت چیزی جز یک امر بالفعل نمی‌باشد. فاعل حرکت لازم نیست از هر جهت بالفعل باشد. چنان‌که قابل حرکت نیز لازم نیست از هر جهت بالقوّه باشد؛ زیرا اگر فاعل حرکت از جهت فاعلیت خود بالفعل باشد، و قابل حرکت نیز از جهت قابلیت خود بالقوه باشد، وجود حرکت در خارج امکان‌پذیر می‌گردد. البته این مسئله در جای خود به اثبات رسیده که اگر یک موجود از یک جهت بالفعل و از جهت دیگر بالقوّه است، سرانجام باید از ناحیهٔ سلسلهٔ علل یا فعلیت‌ها به‌موجودی منتهی گردد که از هر جهت بالفعل است؛ کما این‌که از ناحیهٔ سلسلهٔ قوابل بالقوّه یا اموری که فقط پذیرش دارند، ناچار باید به امری پایان یابد که فقط می‌پذیرد. معنی این سخن آن است که حیثیت ذاتی آن امر چیزی جز پذیرش محض و قبول صرف نمی‌تواند باشد. چیزی که حیثیت ذاتش فقط قبول و پذیرش است، هیولای اولی یا مادةالمواد جهان را تشکیل می‌دهد. هیولای اولی از هر جهت بالقوّه است و هیچ‌گونه فعلیت در باب آن صادق نیست. آنچه می‌توان در باب هیولای اولی گفت، این است که در بالقوّه بودن فعلیت دارد.

براساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود یک موجود متحرک همواره بین دو حیثیت قوّه و فعل واقع شده و نفس حرکت نیز چیزی جز خروج از مرحلهٔ قوّه به مقام فعل نمی‌باشد؛ و به این ترتیب باید گفت دو حیثیت قوّه و فعل هستند که پیوسته معنی حرکت را در جهان ترسیم می‌نمایند.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت فیض کاشانی را به‌همین مناسبت در اینجا نقل کنیم:

کلّ ما له جهتا قوّة و فعل، فله من حیث کونه بالقوّة أن یخرج إلی الفعل بغیره و إلّالم‌تکن القوّة قوّة. و هذا الخروج إمّا بالتّدریج أو دفعة، و الأول معنی الحرکة، و یقابله السکون، تقابل العدم و الملکة. ثمّ الحرکة لکونها صفة لابدّ لها من قابل، و لکونها حادثة بل حدوثاً لابدّ لها من فاعل، و لابدّ من أن یکونا متغایرین لإستحالة کون الشّیء فاعلاً و قابلاً فعلاً و قبولاً تجدّدیین، و کون معطی الکمال قاصراً عنه؛ فالمحرّک لا یحرّک نفسه بل شیئاًلایکون فی نفسه متحرّکاً فتکون حرکة بالقوّة فقابل الحرکة أمر بالقوّة، و فاعلها أمر بالفعل (إمّا من هذه الجهة و إمّا من کلّ جهة) و لا محالة تنتهی جهات الفعل إلی ماهو بالفعل من کلّ وجه، دفعاً للدّور و التّسلسل کما أنّ جهات القوّة ترجع إلی أمر بالقوّة من کلّ وجه إلّا کونه بالقوّة دفعاً لهما[1].

همان‌گونه که از عبارت فیض‌کاشانی برمی‌آید، هر موجودی که از یک سو بالفعل و از سوی دیگر بالقوّه باشد؛ ناچار باید از ناحیهٔ فعلیت خویش به موجودی منتهی گردد که از هر جهت بالفعل، و از ناحیهٔ بالقوّه بودن خود به موجودی پایان پذیرد که از هر جهت بالقوّه باشد؛ زیرا در غیر این صورت با بن‌بست دور و تسلسل روبه‌رو خواهیم بود.

براساس این نوع تفکر باید گفت هیولای اولی، که از هر جهت بالقوّه است، در حقیقت مرز عالم طبیعت را تشکیل می‌دهد و این ظرفیت یا مقدار قبول و اندازهٔ پذیرش هیولا است که حدود جهان طبیعت را نشان می‌دهد. اما جهان از آن سوی که به فعلیت محض منتهی می‌گردد، نه مرزی می‌شناسد و نه اندازه‌ای برای آن می‌توان تعیین نمود.

صدرالمتألّهین شیرازی، استاد عالی‌مقام و گران‌قدر ملّامحسن فیض کاشانی، از این قاعده استفاده کرده و آن را جهت اثبات واجب‌الوجود بالذّات به‌کار برده است. وی در کتاب ارزشمند مبدأ و معاد خویش فصلی را منعقد ساخته و از طرق مختلف به شیوه‌هایی که جهت اثبات واجب به‌کار برده، این قاعده را سند و برهان خود ساخته و می‌گوید:

... ثمّ إن کان کلّ ما یخرج من القوّة إلی الفعل بوجه من الوجوه یحتاج إلی مخرج غیر ذاته یخرجه منها إلیه فیجب الإنتهاء حینئذ إلی سبب و مخرج یکون بالفعل من جمیع الوجود لئلّایحتاج إلی مخرج آخر دفعاً للدّور و التّسلسل و هو

---

۱. اصول المعارف. صص ۹۷ _ ۹۶.

الواجب الوجود بالذّات؛ و هو المطلوب[1].

رمز یا اصطلاح

مطابق آنچه تاکنون در باب قوّه و فعل ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم شد که حرکت همواره در جایی وجود دارد که قوه و فعل به‌گونه‌ای همبسته با یکدیگر وجود داشته باشند. به این ترتیب، اگر یک موجود از هرگونه قوّه و استعداد منزه و مجرد باشد، هرگز به‌وصف حرکت متصف نمی‌گردد. در جایی که اطلاق لفظ حرکت امکان‌پذیر نباشد، اطلاق لفظ سکون نیز امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، تقابل بین حرکت و سکون از نوع تقابل عدم و ملکه است. معنی این سخن آن است که سکون عبارت است از عدم حرکت در مورد چیزی که شایستگی حرکت را در خود داشته باشد. این مسئله با آنچه برخی از فیلسوف نماهای روزگار ما می‌گویند، بسیار تفاوت دارد.

این گروه از فیلسوف نماهای معاصر می‌گویند: سکون چیزی نیست جز حرکت در صفر درجه. این تعریف برای سکون، در مقابل حرکت، یک تعریف بسیار مبهم و گمراه کننده است؛ زیرا حرکت اگرچه از نظر کمّی قابل اندازه‌گیری است، ولی در عین‌حال چون متصل و غیر قارّالذّات است به‌طور بی‌نهایت می‌تواند قابل تقسیم باشد. چیزی که می‌تواند به‌طور بی‌نهایت قابل تقسیم باشد، چگونه و در کجا می‌توان نقطهٔ پایان آن را تحت عنوان صفر درجه تعیین و معرفی نمود؟ این همان چیزی است که در مقولهٔ زمان موجب تتالی آنات و درباب جسم باعث جزء لایتجزی خواهد بود؛ و این هر دو از نظر حکما سخت مردود است.

در کتاب معروف اثولوجیا[2] از وجوب ذاتی به سکون، و از وجوب غیری به حرکت تعبیر شده است. جای هیچ‌گونه تردید نیست که این عبارت نیز مانند برخی از عبارات که در آثار حکمای باستان آمده، به‌صورت یک رمز یا اصطلاح مخصوص تقریر شده است. رموز و اصطلاحات قدما را باید مطابق موازین منطقی تفسیر و توجیه نمود.

صدرالمتألّهین شیرازی این مطلب را از کتاب اثولوجیا نقل کرده و مطابق مسلک فلسفی

---

۱. المبدأ و المعاد. ص ۱۶.

۲. بسیاری از بزرگان، از جمله ملاصدرا، براساس یک اشتباه تاریخی این کتاب را از ارسطو دانسته‌اند، در حالی که محققین آن را به افلوطین منسوب کرده‌اند. افلوطین را شیخ یونانی نیز می‌خوانند. او مؤسس فلسفهٔ نو افلاطونی است.

خویش تفسیر و توجیه نموده است. تفسیر صدرالمتألّهین در این باب، این است که می‌گوید: ماهیات در حدّ ذات خود نه‌موجودند و نه معدوم؛ زیرا وجود نه عین ماهیت است و نه جزء آن، بلکه همواره زائد بر ماهیات است. بنابراین، موجود بودن ماهیت، عنوانی است که پس از مرحلهٔ ذات می‌تواند بر آن منطبق گردد. معنی این سخن آن است که ماهیت دارای دو مرحله است که به ترتیب عبارتند از:

۱. مرحلهٔ ذات، که آن را ماهیت من حیث‌هی گویند.

۲. مرحلهٔ موجود بودن که از طریق ارتباط با وجود برای آن حاصل شده است.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود دگرگون شدن ماهیت از مقام ذات به مقام موجودیت یا از مرحلهٔ لیس و نیستی به مرحلهٔ ایس و هستی، یک نوع انتقال را در ذهن انسان ترسیم می‌نماید؛ و این همان چیزی است که در کتاب اثولوجیا به حرکت تعبیر شده است. اما در باب اصل حقیقت وجود چون تعدّد مرحله، بدان‌گونه که در باب ماهیت گذشت، به هیچ‌وجه مطرح نیست، هیچ‌گونه معنی انتقال یا دگرگونی نیز به ذهن انسان متبادر نمی‌گردد؛ و این همان چیزی است که در کتاب نامبرده از آن به نوعی سکون تعبیر شده است.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت صدرالمتألّهین را جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم. او می‌گوید:

> قد عبّرالمعلّم الأوّل فی کتاب اثولوجیا عن الوجوب بالذّات بالسکون و عن الوجوب بالغیر بالحرکة، والوجه ما ذکرنا من أنّ موجودیّة الماهیّات الّتی هی معان غیرالوجود؛ لما کانت فی مرتبة متأخّرة عنها من حیث «هی هی» فکأنّها إنتقلت من لیسیّة إلی أیسیّة بخلاف الواجب بالذّات فإنّه موجود بجمیع الإعتبارات...[۱].

رمز در سخن قدما

کسانی که با آثار قدما و حکمای باستان آشنایی داشته باشند، به‌خوبی می‌دانند که برخی عبارات در این آثار وجود دارد که به صورت رمز در آمده است. به‌طور مثال، از برخی حکمای باستان نقل شده که گفته‌اند مبدأ و منشأ موجودات این جهان، ظلمت محض است، به‌گونه‌ای که هر موجودی از تاریکی مطلق برمی‌آید. گروهی از فلاسفه که این

---

۱. المبدأ و المعاد، ص ۱۷.

سخن را با موازین عقلی و منطقی سازگار ندیدند، در صدد برآمدند این بیان را به عقیدهٔ خود با موازین منطقی منطبق سازند و به‌همین منظور گفتند مقصود از تاریکی مطلق چیزی جز یک نوع خلأ بی‌پایان نمی‌باشد. این سخن بدین‌معنی است که همهٔ موجودات این جهان، ملأ را تشکیل می‌دهند، ولی در آغاز از یک نوع خلأ برمی‌آیند.

صدرالمتألّهین شیرازی سخن این گروه از فلاسفه را نیز با موازین عقلی به‌هیچ‌وجه سازگار نمی‌داند. از سوی دیگر نسبت به قدما و سخنان آنان با دیدهٔ احترام و دقت می‌نگرد؛ به‌همین جهت کوشش کرده این جمله را با مسلک فلسفی خویش منطبق نماید و در اینجا است که گفته است مقصود حکمای باستان از تاریکی مطلق چیزی جز علت قابل نیست. علت قابلی نیز همان‌گونه که گذشت، چیزی جز هیولای اولی نمی‌باشد و این هیولای اولی است که از هر جهت بالقوه است، و در مقام ذات هیچ‌گونه فعلیتی ندارد. فعلیت هیولای أولی همان بالقوّه بودن آن است. به این ترتیب است که گفته می‌شود حیثیت بالقوه بودن چون حیثیت عدمی و فقدان است از باب مجاز به‌ظلمت و تاریکی تعبیر شده است. عبارت وی چنین است:

> و ما نقل عن بعض الأقدمین من الفلاسفة: «إنّ المبدء الأوّل لجمیع الأشیاء هو الظّلمة أو الهاویة» و فسّر بعضهم بخلاءِ غیر متناه فلعلّه من جملة رموزهم و تجوّزاتهم بأن یکون المراد من المبدء، المبدء القابلی و من جمیع الأشیاء جمیع الکائنات الفاسدة و یأوّل الظّلمة و الهاویة بالهیولی الأولی، الّتی هی أظلم الذّوات...[1].

---

۱. همان‌جا.

الحدّ لا یکتسب من البرهان

معرف حقیقت یک شیء، که در اصطلاح ارباب منطق حد خوانده می‌شود، هرگز از طریق برهان به دست نمی‌آید؛ زیرا حد نسبت به محدود خود همواره یک امر ذاتی به‌شمار می‌آید؛ و چیزی که نسبت به یک شیء ذاتی به‌شمار آید، هرگز نمی‌توان آن را به وسیلهٔ برهان اثبات نمود. این جمله بین اهل حکمت بدیهی و معروف است که گفته‌اند ذاتیات به‌هیچ‌وجه نیازمند برهان نیستند و یا «الذّاتی لا یعلّل». پوشیده نماند وقتی گفته می‌شود که ذاتیات به‌هیچ‌وجه نیازمند برهان نیستند، مقصود این نیست که در وجود خود نیازمند علت یا برهان نیستند، بلکه مقصود این است که یک امر ذاتی در ذاتی بودن خود بی‌نیاز از برهان است. به‌طور مثال گفته می‌شود حیوانیت و ناطقیت نسبت به انسان امور ذاتی به‌شمار می‌آیند؛ به این ترتیب انسان در حیوان ناطق بودن به‌هیچ‌وجه نیازمند برهان نیست. ولی این سخن هرگز بدان معنی نیست که انسان در وجود خویشتن نیز نیازمند علت یا برهان نباشد. زیرا جز ذات واجب‌الوجود، هر موجودی در این جهان نیازمند علت است. انسان از جهت این‌که موجود است، نیازمند علت است؛ ولی همین انسان از جهت این‌که انسان است، نیازمند علت نیست. این سخن در مورد همهٔ انواع ماهیات صادق است. زیرا هر یک از ماهیات نسبت به‌وجود خویش محتاج علت است؛ ولی نسبت به ذات و ذاتیات خود بی‌نیاز از هرگونه علت و برهان است. معنی این سخن، آن است که سلسلهٔ طولانی و پرپیچ و خم پرسش‌های منطقی، که همواره سیر صعودی اندیشهٔ انسان را تشکیل می‌دهد، وقتی به مرحلهٔ ذات و ذاتیات منتهی می‌گردد، گسسته می‌شود و در آن باب سؤالی مطرح نمی‌شود؛ زیرا هرگونه پرسش در آن مرحله بی‌معنی است و در نتیجه انتظار پاسخ نیز آرزویی خام و غیرقابل وصول است.

مرحوم آخوند ملاّمحمد کاظم خراسانی، که از اکابر علمای علم اصول فقه به‌شمار

می‌آید، در معروف‌ترین اثر خویش ـ یعنی کتاب پر محتوای کفایة‌الاصول ـ به‌مناسبت این مسئله را مطرح کرده و می‌گوید هنگامی که سخن به مرحلهٔ ذات و ذاتیات می‌رسد، جای هیچ‌گونه پرسش باقی نمی‌ماند و دیگر نمی‌توان گفت به‌طور مثال چرا انسان ناطق است و حمار ناهق؟ عبارت وی در این باب چنین است:

> فانقطع السّؤال بلمَ و بمَ، و لم جعل الانسان ناطقاً و الحمار ناهقاً. قلم اینجا رسید سربشکست.

بنابراین، آنچه ارباب منطق و اهل خرد گفته‌اند، که حدّ یک شیء از طریق برهان به‌دست نمی‌آید، یک قانون عقلی است که در صحت و اعتبار آن نمی‌توان هیچ‌گونه تردید روا داشت؛ زیرا اگر کسی بخواهد در این باب اقامهٔ برهان نماید، با یکی از پنج اشکال بزرگ روبه‌رو خواهد شد که به ترتیب عبارتند از:

۱. تسلسل

۲. دور محال

۳. تکرار در ذاتیات یک شیء

۴. مصادره به مطلوب

۵. انقلاب یک امر عرضی به یک امر ذاتی

بیان لزوم یکی از این پنج اشکال به این ترتیب است که گفته می‌شود اگر در باب اثبات حدود ذاتی اشیاء نیازمند برهان باشیم، ناچار باید یک حدّ وسط وجود داشته باشد که بین حد و محدود ارتباط برقرار سازد تا از این طریق صغری و کبرای قیاس تشکیل گردد. به‌طور مثال، گفته می‌شود اگر خواسته باشیم حدّ حیوان ناطق را برای انسان از طریق برهان اثبات نماییم ناچار باید یک حدّ وسط وجود داشته باشد که با محمول شدن در صغرای قیاس و موضوع واقع شدن در کبرای آن، حدّ حیوان ناطق را برای انسان اثبات نماید. به این ترتیب که گفته شود: «انسان الف است» و «هر چیزی که الف باشد حیوان ناطق است.» «پس انسان حیوان ناطق است.»

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که وقتی در صغرای برهان گفته می‌شود «انسان الف است» آیا چگونه ذاتی بودن «الف» برای انسان اثبات می‌گردد؟ اگر گفته شود اثبات ذاتی بودن «الف» برای انسان نیز از طریق حدّ وسط در برهان دیگر اثبات می‌گردد، ناچار با اشکال نخست یعنی تسلسل روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا در این صورت

سلسلهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌ها تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت و پایانی معقول برای آن متصوّر نخواهد بود. ولی اگر گفته شود، اثبات ذاتی بودن «الف» برای انسان از طریق حدّ آن، یعنی حیوان ناطق بودن انجام می‌پذیرد، ناچار با اشکال دوم یعنی دور محال روبه‌رو خواهیم شد؛ زیرا در این صورت هر یک از دو حدّ «الف بودن» یا «حیوان ناطق بودن» در هستی‌شان به یکدیگر وابسته‌اند و این‌گونه وابستگی در هستی، بین دو شیء بالضّروره باطل و از نظر عقل محال است.

در اینجا گذشته از دو اشکال فوق، اشکال سوم نیز پیش می‌آید. زیرا اگر حد بودن حیوان ناطق برای انسان که از طریق حدّ بودن «الف» انجام پذیرد، ناچار باید در ذاتیات یک شیء تکرار حاصل شود. در حالی که تکرار در ذاتیات یک شیء، محال است. تکرار در ذاتیات یک شیء به‌موجب قیاس خلف جایز نیست، زیرا اگر ذاتیات در یک شیء مکرر فرض شود، لازم است که شیء مفروض با وجود هر یک از آنها از دیگری بی‌نیاز باشد. این مسئله نیز بدیهی است که اگر یک شیء نسبت به چیزی بی‌نیاز باشد، آن چیز هرگز نمی‌تواند از امور ذاتی آن شیء به‌شمار آید؛ در این صورت این نتیجه به‌دست می‌آید که آنچه را ذاتی فرض کرده بودیم، در واقع نمی‌تواند ذاتی بوده باشد.

شیخ‌الرّئیس، ابوعلی سینا، در آثار خویش این قاعده را به تفصیل مورد بحث قرار داده و برای اثبات آن اقامهٔ برهان نموده است. وی در کتاب نجات، فصلی را به بحث از این قاعده اختصاص داده است. ولی در مورد دیگر نیز عباراتی دارد که می‌توان برای اثبات این قاعده به آنها استدلال نمود. در نجات می‌گوید: سه اصل باید همیشه پیش از برهان مورد توجه و پذیرش واقع شوند. آن سه اصل عبارتند از حدود و اوضاع و مقدمات. عین عبارت وی چنین است:

الأصول الّتی تعلم أوّلاً قبل البراهین ثلاثه حدود و أوضاع و مقدّمات[1].

معنی این سخن، آن است که حدّ یک شیء همیشه پیش از برهان باید مورد توجه و پذیرش واقع شود. این مسئله نیز بدیهی است که اگر چیزی خود مقدمهٔ برهان باشد، هرگز نمی‌توان آن را با همین برهان اثبات نمود.

صدرالمتألّهین نیز این قاعده را به تفصیل مورد بحث قرار داده و اثبات کرده است که حدّ یک شیء به هیچ‌وجه از طریق برهان حاصل نمی‌شود. ملّاصدرا در این باب چیزی

---

۱. النجاة، ص ۷۱.

بیش از آنچه ابن سینا در آثار خویش آورده است، ندارد؛ ولی سبک سخن و اسلوب تقریرش شیرین‌تر و دل‌نشین‌تر است. او چنین می‌گوید:

الحدّ لا یکتسب بالبرهان و إلّا یلزم الدّور و تحصیل الحاص، لأنّ الحدّ من حیث أنّه حدّ، أی کونه إدراکاً تفصیلیّاً لمحدود لوکان مطلوباً لکان معقولاً قبل البرهان فلو حصل به لکان دوراً؛ أمّا المطلوب التّصدیقی فیراد فیه حال النّسبة إلی تعقّلها...[1].

حاج ملّاهادی سبزواری این مسئله را به‌صورت نظم، بیان کرده و می‌گوید:

الحدّ بالبرهان لیس یکتسب   إذ لا إلی النّهایة الأمر ذهب
أو إکتسابه یکون دایراً   إن یکن الأوسط حدّاً آخرا[2]

---

۱. اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، ص ۳۶.   ۲. شرح منظومه، بخش منطق، ص ۴۰.

حدّ الشّیء لایکتسب من حدّ ضدّه

حدّ یک شیء، که معرّف حقیقت آن به‌شمار می‌آید، هرگز از طریق تعریف ضدّ همان شیء به‌دست نمی‌آید. این قاعده نیز مانند قاعدهٔ قبلی یک قانون عقلی است که در صحت و اعتبار آن نمی‌توان تردید کرد. برخی گمان کرده‌اند هرچیزی را در جهان از طریق ضدّ آن می‌توان شناخت تا جایی که این اندیشه به‌عنوان یک عقیده به‌صورت یک جملهٔ مشهور و رایج در آمده و گفته‌اند: «تعرف الأشياء بأضدادها»، معنی این سخن، آن است که آفتاب را از سایه، شادی را از رنج، و نیکی را به وسیلهٔ بدی، باید شناخت. شاید این اندیشه در گذشته جدّی تلقی نمی‌شد و مورد توجه متفکرین بزرگ قرار نمی‌گرفت. ولی در برخی مکتب‌های موجود که اصل تضاد به عنوان یکی از پایه‌های اساسی و ریشه‌های بنیادی شناخته می‌شود، این نوع اندیشه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در جایی که اصل تضاد یکی از پایه‌های نخستین جهان به‌شمار آید، طبعاً هرگونه اندیشه نیز جز براساس آن جریان نمی‌یابد و به نتیجه نمی‌رسد، و به این ترتیب است که می‌بینیم جملهٔ معروف و قدیمی «تعرف الأشياء بأضدادها»، اکنون به‌صورتی تازه‌تر که از یک نوع رنگ‌آمیزی علمی نیز حکایت می‌کند، در بازار فلسفه رایج شده است. گروهی قاطعانه این اصل را پذیرفته و در کارگاه هستی همه‌چیز را از طریق آن مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهند. این جماعت آشکارا می‌گویند که جهان هستی و صحنهٔ موجودات را پیوسته فقط در آیینهٔ اصل تضاد مشاهده می‌نمایند؛ و در این آیینه است که همانند جام جهان‌نما هم از گذشته خبر می‌دهند و هم آینده را پیش‌بینی می‌کنند و براساس آن طرح تازه‌ای می‌ریزند.

براساس این نوع تفکر هیچ پدیده‌ای در این جهان بدون ضدّ خویش نمی‌تواند شناخته شود؛ زیرا جدا بودن آن از ضدّ خویش به‌معنی نبودن آن در صحنهٔ حیات

به‌شمار می‌آید. بنابراین، مسئلهٔ شناخت از طریق ضد، یکی از مسائل بنیادی و پرماجرای انسان در این عصر را تشکیل می‌دهد. این مسئله که آیا تضاد یک اصل بنیادی است که جهان برپایهٔ آن استوار است یا یک نوع تقابل ناهمگون و آشتی‌ناپذیر است که فقط می‌تواند میان دو پدیدهٔ عرضی معنی پیدا کند، باید در جای دیگر مورد بحث واقع شود. زیرا طرح این مسئله در اینجا مستلزم یک بحث گسترده و جامع‌الاطراف دربارهٔ معنی تضاد و اقسام تقابل و هم‌چنین اصول دیالکتیک خواهد بود.

آنچه ما اکنون در اینجا مورد بحث قرار می‌دهیم، این قاعدهٔ عقلی است که حدّ یک شیء، که بتواند حقیقت آن را نشان دهد، هرگز از طریق تعریف ضدّ آن حاصل نمی‌شود؛ به‌طور مثال نمی‌توان گفت ما تعریف سیاهی را از طریق تعریف سفیدی می‌شناسیم؛ همان‌طور که تعریف سفیدی را از طریق تعریف سیاهی به‌دست نمی‌آوریم؛ زیرا اگر کسی بخواهد اشیاء را از این طریق بشناسد، با بن‌بست دور روبه‌رو شده و در دام آن گرفتار خواهد شد. بیان لزوم دور به این ترتیب است که گفته می‌شود معنی سیاهی به‌هیچ وجه شناخته نمی‌شود، مگر این‌که پیش از آن معنی سفیدی شناخته شده باشد؛ همان‌گونه که معنی سفیدی نیز شناخته نمی‌شود، مگر این‌که پیش از آن معنی سیاهی شناخته شده باشد. بنابراین، شناختن معنی هر یک از دو ضد به شناختن معنی دیگری وابسته است؛ و این چیزی است که هرگز نمی‌تواند در خارج تحقق پیدا کند؛ زیرا یک شیء نمی‌تواند در اصل هستی خویش به‌چیزی وابسته باشد که خود آن نیز در اصل هستی خویش به‌این وابسته است. و این از آن جهت است که تصور وابستگی دو چیز در اصل هستی به‌یکدیگر درست به معنی این است که یک شیء به خود وابسته باشد. اکنون اگر این تصور را به دقت مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید اگر یک شیء به‌خود وابسته باشد، درست معنی یک تناقض را آشکار می‌سازد؛ زیرا به‌خود وابستگی طبعاً دو معنی آشتی‌ناپذیر را نشان می‌دهد؛ آنجا که معنی خود هست وابستگی نیست و آنچه وابستگی است، معنی خود نیست. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود اگر دو چیز در اصل هستی به‌یکدیگر وابسته باشند، به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند در خارج تحقق پیدا کنند، زیرا توقف دو شیء در اصل هستی به‌یکدیگر به‌معنی توقف شیء به نفس خویش است. توقف شیء به‌نفس خویش نیز به‌معنی یک تناقض آشکار است. در این صورت آیا باز هم می‌توان ادعا کرد وابستگی و توقف دو شناخت در اصل

پیدایش خود به‌یکدیگر امکان‌پذیر است؟ با توجه به‌آنچه در این باب ذکر شد، پاسخ این پرسش منفی خواهد بود.

دور محال و تأثیر متقابل

در اینجا ممکن است گفته شود علی‌رغم همهٔ آن چیزهایی که درباب دور و محال بودن آن از نظر عقل گفته شده است، بسیاری از امور را در این جهان مشاهده می‌کنیم که نسبت به یکدیگر وابسته‌اند؛ یعنی یک شیء وابسته و متوقف است به‌چیزی که آن نیز به‌همین شیء وابسته و متوقف است. کسانی که از وابستگی دو چیز نسبت به یکدیگر سخن می‌گویند، برای مدعای خویش، مسئلهٔ تأثیر متقابل بین بسیاری از امور را شاهد می‌آورند.

در پاسخ این گروه گفته می‌شود مسئلهٔ تأثیر متقابل بین بسیاری از امور در این جهان یک واقعیت است. ولی بین آنچه در باب دور و محال بودن آن گفته می‌شود، با آنچه در مورد مسئلهٔ تأثیر متقابل وجود دارد ــ تفاوت بسیار است؛ زیرا در باب دور و محال بودن آن ــ همان‌گونه که گذشت ــ مسئله به این صورت مطرح است که یک شیء نمی‌تواند در اصل هستی خویش به‌چیزی متوقف و وابسته باشد که خود آن چیز نیز در اصل هستی خویش به این وابسته است؛ و این بدان جهت است که این‌گونه توقف و وابستگی میان دو شیء، به‌معنی این است که یک شیء در اصل هستی خود به خودش متوقف و وابسته باشد. این مسئله نیز بدیهی است که اگر یک شیء در هستی خویش به هستی خویش وابسته و متوقف باشد، مفهومی جز یک تناقض آشکار را در بر نخواهد داشت. اما در باب تأثیر متقابل مسئله به این صورت مطرح نیست. آنچه در این مورد واقعیت دارد، این است که میان دو پدیده در این جهان همواره دو گونه تأثیر وجود دارد؛ یعنی دو پدیدهٔ به‌هم پیوسته هر کدام در دیگری از خود نوعی اثر باقی می‌گذارد که اثر آنها یکسان و یک‌نواخت نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت دو پدیده‌ای که در یکدیگر تأثیر متقابل دارند، هر کدام از آنها از یک جهت در دیگری اثر می‌گذارد و از جهت دیگر اثر می‌پذیرد؛ و این بدان جهت است که یک شیء نمی‌تواند از همان جهت که در چیزی اثر می‌گذارد به همان جهت و از همان چیز نیز اثر پذیرد؛ زیرا اگر چنین باشد، لازمهٔ آن اتحاد فاعل و قابل خواهد بود. این مسئله نیز بدیهی است که یک شیء نمی‌تواند از یک جهت هم فاعل باشد و هم قابل. به‌طور مثال گفته می‌شود بین فرد و جامعه پیوسته تأثیر متقابل

وجود دارد؛ یعنی همان‌گونه که جامعه در فرد اثر می‌گذارد، یک فرد نیز در جامعه اثر می‌گذارد. ولی جامعه از فرد از یک جهت اثر می‌پذیرد و از جهت دیگر در آن اثر می‌گذارد. یک فرد نیز نسبت به‌جامعهٔ همین نقش را ایفا می‌نماید و به این ترتیب بین فرد و جامعه پیوسته یک نوع فعل و انفعال در جریان است.

بنابراین، میان آنچه در مورد مسئلهٔ تأثیر متقابل واقعیت دارد و آنچه در باب دور و محال بودن آن مطرح است، تفاوت بسیار وجود دارد و هرگز نباید این دو مسئله به‌جای یکدیگر مورد بررسی قرار گیرند. بنابراین، به‌آسانی می‌توان دریافت که حدّ یک شیء، که معرِّف حقیقت آن به‌شمار می‌آید، هرگز از طریق تعریف ضدّ همان شیء به دست نمی‌آید؛ زیرا اگر بخواهیم تعریف یکی از دو ضدّ را از طریق تعریف دیگری به دست آوریم، بی‌درنگ با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چرا تعریف آن دیگری را از این به‌دست نیاوریم؟ چون هیچ‌گونه اولویت در مورد هیچ‌یک از دو ضد وجود ندارد؛ ناچار برای این پرسش نیز هیچ‌گونه پاسخ وجود نخواهد داشت، و در این صورت اگر تعریف و شناخت هر یک از دو ضدّ به تعریف و شناخت دیگری وابسته و متوقف باشد، ناچار مشکل دور و محال بودن آن مطرح خواهد شد.

علاوه بر آنچه ذکر شد، این مسئله را نیز نباید فراموش کرد که بر طبق موازین حکمت اسلامی همهٔ موجودات در جهان دارای ضدّ نمی‌باشند. در این صورت اگر تعریف و شناخت هر موجود فقط از طریق تعریف و شناخت ضدّ آن به‌دست می‌آید، تعریف و شناخت موجوداتی که دارای ضدّ نیستند، چگونه خواهد بود؟

اشکال دیگری که در باب عدم جواز تعریف شیء از طریق ضدّ وجود دارد، این است که تعریف یک شیء از طریق ضدّ نمی‌تواند دارای همهٔ شرائط تعریف بوده باشد. یکی از مهم‌ترین شرایط تعریف اجلی و اعرف بودن معرِّف از شیء مورد تعریف است. اکنون اگر تعریف یک شیء از طریق تعریف ضدّ آن به‌دست آید، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند اجلی و اعرف از شیء مورد تعریف بوده باشد؛ زیرا تعریف دو ضدّ نسبت به یکدیگر از جهت خفا و ظهور همانند و یکسان‌اند و هیچ دلیلی وجود ندارد که تعریف یکی از دو ضدّ نسبت به دیگری اجلی و اعرف بوده باشد.

ابن سینا در این باب می‌گوید:

الحدّ لایکتسب من حدّ الضدّ فلیس لکلّ محدود ضدّ و لا أیضاً حدّ أحد الضّدین

أولی بذلک من حدّ الضّد الآخر[۱].

صدر المتألّهین در این باب می‌گوید:

حدّ الشّیء لا یکتسب من حدّ ضدّه إذ لا أولویّة و لیس لکلّ شیء ضدّ[۲].

حاجی سبزواری در منظومه می‌گوید:

لیس بضدّ الشّیء کسب حدّه   إذ ضدّ حدّ الضد حدّ ضدّه
فإنّه دور و ما فیه جلا   بمثله إقتسام أیضاً بطلاً[۳].

---

۱. النجاة، ص ۷۸.
۲. اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، ص ۳۷.
۳. شرح منظومه، بخش منطق، ص ۴۲.

الحدّ لا یکتسب من الإستقراء

حدّ یک شیء، که نشان دهندهٔ ذات و حقیقت آن باشد، هرگز از طریق استقراء جزئیات به‌دست نمی‌آید. پیش از آن‌که این قاعده مورد بررسی واقع شود، این مسئله باید معلوم باشد که معرِّف یک شیء اگر حدّ تام باشد، پیوسته از جنس قریب و فصل قریب تشکیل می‌گردد. منشأ انتزاع جنس و فصل قریب در خارج از ذهن انسان چیزی جز ماده و صورت خارجی نمی‌باشد؛ معنی این سخن آن است که مادهٔ شیء همواره منشأ انتزاع جنس آن، و صورت شیء منشأ انتزاع فصل آن به‌شمار می‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت ذات یا حقیقت یک شیء عبارت است از جنس و فصل قریب که در مورد آن به‌کار می‌روند و قابل شناخت می‌باشند. تفاوت جنس و فصل، که از معقولات ثانیه به‌شمار می‌آیند؛ با ماده و صورت که از اعیان خارجی می‌باشند، فقط در اعتبار لا بشرط و بشرط لا بودن است؛ یعنی اگر این دو عنصر که ذات یک شیء را تشکیل می‌دهند، نسبت به حمل بر یکدیگر آزاد و لا بشرط اعتبار شوند، آنها را جنس و فصل می‌خوانند. ولی اگر بشرط لا اعتبار شوند و حمل آنها بر یکدیگر ممتنع باشد، ماده و صورت خواهند بود.

اکنون که این مسئله به‌طور اجمال معلوم شد، این قاعده نیز معلوم می‌شود که حدّ یک شیء هرگز از طریق استقراء جزئیات آن به‌دست نمی‌آید؛ زیرا حدّ تام همان‌گونه که گذشت، نشان دهندهٔ نوع یک شیء است و نوع یک شیء اگرچه در هر یک از افراد یا جزئیات آن همیشه موجود است، ولی ادراک جزئی، از آن جهت که یک امر جزئی است، به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب ادراک نوع گردد؛ و این بدان جهت است که ادراک هر یک از جزئیات همواره به‌وسیلهٔ حواس و از طریق وضع و محاذات مخصوص انجام می‌پذیرد. این مسئله نیز روشن است که یک ادراک جزئی که در چهارچوب حواس انجام می‌پذیرد، هرگز به‌معنی ادراک نوع نیست. دربارهٔ این مطلب در ضمن قاعدهٔ «الجزئی لا

یکون کاسباً و لا مکتسباً» به تفصیل سخن به میان آمده است.

علاوه بر آنچه ذکر شد، به این مسئله نیز باید توجه شود که جزئیات یک نوع، متناهی و محدود نیست؛ زیرا اگر جزئیات یک نـوع را در یک زمـان مـعین مـحدود و مـتناهی بدانیم، هرگز نمی‌توان آنها را در طول زمان و صحنهٔ گیتی از آغـاز تـا انـجام مـتناهی و محدود به‌شمار آورد.

اکنون اگر طریق ادراک یک نوع را استقراء کامل جـزئیات آن بـه‌شمار آوریـم، ایـن پرسش پیش می‌آید که استقراء تام و بررسی کامل جزئیات آن چگونه می‌توانـد مـیسّر باشد؟

استقراء ناقص و بررسی برخی از جزئیات نیز به‌هیچ وجه نمی‌توانـد نشـان دهـندهٔ حقیقت و ذات یک نوع به‌شمار آید. با این همه اشکال اساسی در جای دیگر است؛ زیرا اگر استقراء تام و بررسی همهٔ جزئیات نیز امکان پذیر باشد، ادراک ذات یک نوع از این طریق به‌دست نمی‌آید. دلیل این امر آن است که اگر کسی بخواهـد ذات یک شـیء و نوعیت آن را از طریق استقراء به‌دست آورد، ناچار باید از طریق حمل به ایـن مـقصود دست یابد. طریق حمل به این ترتیب است که نوع شیء را بر تک تک جزئیات آن حمل نماید؛ اگر صحت حمل در همهٔ موارد ثابت شود، به نتیجهٔ مطلوب دست یافته است. اکنون در اینجا این اشکال پیش می‌آید که وقتی نوع شیء بر تک تک جـزئیات حـمل می‌شود، دو صورت می‌تواند داشته باشد که هر یک از این دو صورت با یک اشکـال روبه‌رو است. صورت نخست این است که حمل مطلق باشد؛ یعنی حمل مـحمول بـر موضوع تنها به اعتبار ذات موضوع نباشد؛ بلکه به اعتبار ذات و عوارض آن انجام پذیرد. به‌طور مثال، هنگامی که گفته می‌شود «حسن حیوان ناطق است» کلمهٔ حیوان ناطق، که در اینجا محمول واقع شده است، هم شامل ذات حسن گـردد و هـم شـامل عـوارض مشخِّصهٔ آن.

اشکالی که در این صورت پیش می‌آید، این است که از حمل مطلق، که به اعتبار ذات و عوارض شیء تحقق پیدا می‌کند، هرگز نمی‌توان نتیجهٔ ذاتی بودن محمول را به‌دست آورد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که ذات یک شیء در خارج هرگز بدون یک سلسله عوارض مشخَّصه تحقق پیدا نمی‌کند. ولی این سخن بدان معنی نیست که ذات یک شیء عین عوارض مشخَّصهٔ آن است. فرد انسان در خارج بدون زمان و مکان معین و همچنین

بدون کمّ و کیف مخصوص و سایر عوارض مشخصه وجود پیدا نمی‌کند؛ ولی در عین حال حقیقت و ذات انسان، عین هیچ‌یک از این عوارض مشخّصه نمی‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت وجود عوارض مشخّصه در خارج، پیوسته از شرایط تحقق یک شیء به‌شمار می‌آیند. این مسئله نیز بدیهی است که شرایط تحقق یک شیء غیر از خود شیء است. صورت دوم این است که حمل مطلق نباشد؛ یعنی حمل محمول بر موضوع فقط به اعتبار ذات موضوع انجام پذیرد به گونه‌ای که عوارض مشخّصه، هیچ‌گونه تأثیری در این حمل نداشته باشد. به‌طور مثال، هنگامی که گفته می‌شود «حسن حیوان ناطق است»، حمل کلمهٔ ناطق، که در اینجا محمول است، فقط به اعتبار ذات حسن و بدون درنظر گرفتن عوارض مشخّصهٔ آن انجام پذیرد.

اشکالی که در اینجا پیش می‌آید؛ اشکال غیرقابل حلّ مصادرهٔ به مطلوب است؛ زیرا حمل حیوان ناطق بر ذات یک فرد انسان، هنگامی می‌تواند معتبر باشد که ذات فرد بدون در نظر گرفتن عوارض مشخّصه از پیش معلوم باشد، و این همان چیزی است که عین مدعا است و هنوز به اثبات نرسیده است. به این ترتیب اگر کسی بخواهد عین مدعا را به عنوان دلیل جهت اثبات همان مدعا به‌کار برد، هیچ‌کاری جز مصادرهٔ به مطلوب انجام نداده است.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود حد یک شیء، که نشان دهندهٔ ذات و حقیقت آن باشد، از طریق برهان به‌دست نمی‌آید و از طریق تعریف ضدّ آن نیز حاصل نمی‌شود. طریقهٔ استقراء و بررسی جزئیات نیز برای دست یافتن به حدّ ذاتی یک شیء کافی نیست.

الحدّ لایکتسب بالقسمة

حدّ یک شیء را نمی‌توان از طریق تقسیم آن به اقسام مختلف به‌دست آورد. در گذشته یادآور شدیم که حدّ یک شیء، که نشان دهندهٔ ذات و حقیقت آن باشد، هرگز از طریق برهان و استقراء و هم‌چنین از طریق تعریف ضدّ آن به‌دست نمی‌آید. برخی از ارباب اندیشه برای دست یافتن به حدّ تام و تعریف ذاتی اشیاء طریق دیگری ارائه کرده‌اند که با آنچه در گذشته ذکر شد، متفاوت است و باید آن را طریقهٔ چهارم به شمار آورد.

آن طریق به این ترتیب است که یک شیء را در ابتدا به اقسام مختلف تقسیم کرده، سپس هر یک از اقسام را مورد بررسی قرار داده و با شیء مورد نظر مقایسه می‌کنند، هر قسم، که با شیء مورد نظر مطابقت نکند، از دایرهٔ اقسام بیرون می‌ماند. این کار به‌همین ترتیب ادامه می‌یابد تا جایی که یکی از اقسام با شیء مورد نظر معادل و مطابق گردد. در آنجا است که تعریف شیء به‌دست می‌آید. این طریقه را «طریق تقسیم» می‌نامند و برخی از ارباب اندیشه نیز آن را پسندیده‌اند.

به‌طور مثال، در مقام تعریف انسان گفته می‌شود انسان، یا حیوان ناطق است، یا حیوان غیر ناطق؛ بررسی دقیق نشان می‌دهد که انسان حیوان غیرناطق نیست. نتیجه این‌که انسان حیوان ناطق است. در واقع می‌توان گفت با تشکیل یک قیاس استثنائی از طریق استثناء کردن نقیض یکی از اقسام، به اثبات نقیض دیگر می‌پردازند. و این بدان جهت است که هرگاه یک شیء را به نحو قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه به دو قسم تقسیم نمایند، سپس یک قسم را با حروف استثناء نفی کنند، ناچار قسم دیگر متعیّن خواهد شد. مثلاً: این عدد یا زوج است یا فرد؛ و لیکن فرد نیست؛ نتیجهٔ این مقدمات آن خواهد بود که این عدد زوج است.

همان‌گونه که در آغاز این مبحث یادآور شدیم، برای به‌دست آوردن تعریف اشیاء،

این طریقه از روزگار باستان مورد توجه برخی از ارباب اندیشه بوده است. ولی از نظر بررسی‌های عقلی و منطقی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را یک طریقهٔ معتبر به شمار آورد. زیرا مجرد تقسیم یک شیء به اقسام گونه‌گون هرگز موجب نمی‌گردد که یک قسم از دایرهٔ اقسام بیرون رانده شود و قسم دیگر به‌عنوان تعریف آن شیء متعیّن گردد. دلیل این امر، آن است که وقتی یک قسم را نفی می‌کنیم تا قسم دیگر به‌عنوان یک تعریف متعین گردد، در واقع هیچ کار تازه‌ای انجام نداده‌ایم؛ زیرا نفی یک قسم به هیچ‌وجه در نظر ما روشن‌تر از اثبات قسم دیگر نمی‌باشد. به‌طور مثال، وقتی گفته می‌شود این عدد فرد نیست و از این طریق این نتیجه به‌دست می‌آید که این عدد زوج است؛ به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که نفی فرد بودن از این عدد روشن‌تر و آشکارتر از اثبات زوج بودن آن است.

بنابراین، یکی از شرایط اساسی تعریف که همان اجلی و اعرف بودن آن است در این طریقه رعایت نمی‌گردد؛ مگر این‌که در اینجا کسی بگوید نفی یک قسم برای اثبات قسم دیگر، از طریق دیگر و به‌دلیل آخر انجام می‌پذیرد. در این صورت مسئله عنوان دیگری پیدا خواهد کرد و از طریقهٔ تقسیم بیرون خواهد رفت.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا را در این باب جهت مزید توضیح بیاوریم:

> ... و الحدّ لا یکتسب بالقسمة فإنّ القسمة تضع أقساماً و لا تحمل من الأقسام شیئاً بعینه إلّا أن یوضع وضعاً من غیر أن یکون للقسمة فیه مدخل و إمّا إستثناء نقیض قسم لیبقی القسم الدّاخل فی الحدّ فهو إبانة الشّیء بما هو مثله أو أخفی منه فإنّک إذا قلت لکن لیس الإنسان غیر ناطق فهو إذاً ناطق فلم‌تکن أخذت فی الإستثناء شیئاً أعرف من النّتیجة[1].

با توجه به آنچه ذکر شد، به آسانی می‌توان دریافت که تعریف یک شیء هرگز از طریق تقسیم آن به اقسام گونه‌گون حاصل نمی‌گردد؛ ولی علی‌رغم هرگونه اشکال که در این باب وجود داشته باشد، گروهی از این طریقه استفاده کرده و در مورد بسیاری مسائل باب سفسطه و مغالطه را گشوده‌اند. این جماعت با این عمل برای خود حصاری محکم می‌سازند و سپس خود را در آن زندانی می‌کنند. بدین ترتیب که یک شیء را در آغاز به

---

۱. النجاة، ص ۷۷.

بخش‌های گونه‌گون تقسیم می‌نمایند و دیواری محکم به‌گرد این اقسام در جهان اندیشه ترسیم می‌کنند. سرانجام خود را در درون این دیوار و میان آن اقسام سرگرم ساخته و برای همیشه هرگونه راه دیگر و اندیشهٔ آخر را طرد و نفی می‌سازند. دلیل این امر آن است که با تقسیم‌بندی نخستین، یک چهارچوب می‌آفرینند که به آن سخت علاقه‌مند و پای‌بند می‌شوند و در اثر همین علاقه‌مندی همه‌چیز را در این چهارچوب مورد بررسی قرار می‌دهند. از پی‌آمدهای ناگوار این طریقه و این نوع اندیشه آن است که بسیاری از امور، که می‌تواند بیرون از این چهارچوب و خارج از این تقسیم‌بندی مورد بررسی واقع شود، برای همیشه از نظر پیروان این طریقه پنهان می‌ماند و سرانجام نتیجه‌ای جز یک‌سونگری و تک‌ساحتی بودن به بار نخواهد آورد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که این نوع اشکال و این‌گونه پی‌آمدها در مواردی است که تقسیم‌بندی‌های نخستین بر اساس یک تقسیم‌بندی عقلی انجام نپذیرد.

تقسیم‌بندی عقلی، که آن را حصر عقلی نیز می‌گویند، عبارت است از آن گونه تقسیم که پیوسته بین نفی و اثبات دایر است. این مسئله بدیهی است که اگر امر یک شیء همواره دایر باشد بین نفی و اثبات، دیگر برای آن شق سوم متصور نخواهد بود. زیرا بین هستی و نیستی هیچ‌گونه واسطه معقول نیست. به این ترتیب می‌توان گفت هرگونه تقسیم‌بندی که براساس حصر عقلی انجام نپذیرد، نیازمند برهان خواهد بود؛ معنی این سخن آن است که برخی از تقسیم‌بندی‌ها که هیچ‌برهان محکمی ندارد و در عین حال زیربنای بسیاری از مسائل واقع می‌شود، می‌تواند کج‌اندیشی‌های فراوان به‌دنبال داشته باشد. این گونه تقسیم‌بندی‌ها بیشتر در تاریخ مورد سوء استفاده واقع می‌شود، به‌طور مثال دیده می‌شود، برخی از صاحب‌نظران در تاریخ فلسفه، تمام تاریخ فلسفه را به سه‌دوره تقسیم کرده و برای هر دوره یک سلسله مشخصات و ویژگی‌هایی قائل شده‌اند که دوره‌های دیگر فاقد آنها می‌باشند. سخن این گروه این است که می‌گویند: تاریخ فلسفه با همهٔ نشیب و فرازها و دگرگونی‌های خود به سه دوره تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از:

۱. دورهٔ فلسفهٔ یونانی

۲. دورهٔ قرون وسطی

۳. دورهٔ فلسفهٔ جدید

مشخصات و ویژگی‌های هر یک از این سه دوره را می‌توان به این ترتیب مورد بررسی و شناخت قرار داد که در دورهٔ فلسفهٔ یونانی مدار تفکر و اندیشه، فقط جهان است؛ در حالی‌که در دورهٔ فلسفهٔ قرون وسطی مدار تفکر، فقط خدا قرار گرفته است؛ و بالاخره در دورهٔ فلسفهٔ جدید مدار فکر و اندیشه چیزی جز انسان نیست.

اکنون به آسانی می‌توان دریافت کسانی که بر اساس این تقسیم‌بندی به‌فلسفه و تاریخ آن می‌نگرند، ناچار هرگونه تفکر دربارهٔ خدا را از دورهٔ فلسفهٔ یونانی سلب می‌نمایند تا جایی که حتی سخنان صریح و عبارات فصیح دربارهٔ خدا را تأویل و تفسیر می‌کنند و به انحاء گونه‌گون آنها را بر یک سلسله مفاهیم مادی، که با این جهان تطبیق نماید، حمل می‌نمایند تا مبادا احیاناً به تقسیم‌بندی آنان در باب تاریخ فلسفه کوچک‌ترین خدشه‌ای وارد شود. سخنان سقراط و افلاطون و احیاناً ارسطو در نظر این گروه جز در مورد جهان مادی هیچ‌گونه مفهوم و معنای معتبری ندارد.

مرحلهٔ قرون وسطی

همان‌گونه که ذکر شد، دوران متمادی و پرماجرای قرون وسطی، بنا به عقیدهٔ برخی از صاحب‌نظران تاریخ فلسفه، که بر اساس یک تقسیم‌بندی سیر اندیشه را مورد بررسی قرار می‌دهند، دورهٔ خدا مداری است. معنی این سخن آن است که در تمام این دوران متمادی، فلاسفه فقط به خدا اندیشیده‌اند و هیچ‌گونه اندیشهٔ دیگری در آثار متفکرین دیده نمی‌شود، از طرف دیگر چون به‌وجود خدای جاویدان اعتقاد ندارند، تمام این مدت را دوران تاریک تاریخ خوانده‌اند. اکنون اگر کسی خارج از چهارچوب تنگ تقسیم‌بندی این گروه به سیر اندیشه و تاریخ تفکر بشر بنگرد، به‌آسانی در خواهد یافت که دوران متمادی قرون وسطی را هرگز نمی‌توان یک‌جا و یک‌نواخت، آن هم در یک منطقهٔ مخصوص از جهان، مورد بررسی قرار داد؛ زیرا در طول این مدت اگرچه احیاناً در برخی مناطق جهان به علت تعصب‌های مذهبی، جمود فکری وجود داشته است، ولی در همهٔ مناطق جهان فکر بشر متوقف و منجمد نبوده و پیوسته به سیر صعودی خویش ادامه داده است. برخلاف آنچه تاریخ‌نویسان غربی در باب قرون وسطی در اروپا می‌نویسند و آن را دوران جمود و توقف اندیشه می‌نامند، باید گفت قرون وسطای اسلامی دوران شکفتگی فکر و حرکت اندیشه به‌شمار می‌آید. در طی این دوران دانشمندان علوم اسلامی در رشته‌های مختلف علوم، آثار گران‌قدری از خود به‌جای

گذاشته‌اند. متفکرین بزرگ اسلامی نه تنها در زمینه‌های علوم الهی مانند کلام و فلسفه و عرفان پیشرو و پیش‌گام بوده‌اند، بلکه در بسیاری از علوم دیگر نیز پیشروی‌های چشم‌گیر کرده‌اند. دانشمندانی که در طبیعیات و فیزیک از خود آثار گران‌قدری به‌جای گذاشته‌اند عبارتند از:

۱. ابن هیثم
۲. کمال‌الدین فارسی
۳. ابوریحان بیرونی
۴. ابوعلی سینا

ابن هیثم (۳۵۴ـ ۴۳۰ هـ.ش.) کتاب نفیس المناظر را در علم فیزیک به رشتهٔ تحریر در آورده است. کمال‌الدین فارسی، که در قرون هفتم هجری می‌زیسته است، کتاب ارزشمند تنقیح المناظر لذوی الابصار و البصائر را به منظور تنقیح کتاب المناظر ابن هیثم نگاشته است. ابوریحان بیرونی و شیخ‌الرّئیس، ابوعلی سینا، که با یکدیگر معاصر بوده‌اند، هرکدام از خود آثاری به‌جای گذاشته‌اند که در میان اهل علم و فضیلت معروف است. این دو فیلسوف بزرگ اسلامی با یکدیگر ارتباط علمی نیز داشته‌اند. آنچه از مکاتبات میان این دو دانشمند بزرگ بر جای مانده، رساله‌ای است به‌نام الأسئلة و الأجوبة که شامل هیجده سؤال ابوریحان و پاسخ ابن سینا به‌آنها است. ابوریحان مجدداً بر بیش‌تر پاسخ‌های ابن‌سینا اعتراض کرده و این بار ابوعبداللّه فقیه معصومی، شاگرد مخصوص ابن‌سینا، به اشارهٔ استاد خویش به آن اعتراضات مجدداً پاسخ گفته است.

علاوه بر طبیعیات در کتاب ارزشمند شفا کتاب قراضهٔ طبیعیات[1] نیز سند دیگری بر احاطهٔ ابن‌سینا به علوم طبیعی عصر خود است. این کتاب از آثار گران‌قدر علمی به‌زبان شیرین فارسی است که از قرن پنجم به یادگار مانده است. در میان آثار ابن سینا این کتاب کمتر از همه معروف است.

دانشمندان دیگر اسلامی که در ریاضیات از خود آثار گران‌بهایی به‌جای گذاشته‌اند؛ عبارتند از:

۱. محمد بن موسی خوارزمی

---

۱. آقای دکتر غلامحسین صدیقی، استاد دانشگاه تهران، در مقدمه‌ای که برچاپ این کتاب نوشته‌اند، نسبت آن را به ابو سعید محمدبن محمد غانمی مرجّح دانسته‌اند.

۲. حکیم عمر خیّام
۳. غیاث‌الدّین جمشید کاشانی

محمد بن موسی خوارزمی در جبر و مقابله آثاری برجای گذاشته است. غیاث‌الدین ابوالفتح عمربن‌ابراهیم خیّامی نیشابوری در اثبات مسائل جبر و مقابله رساله‌ای به‌نام کتاب فی البراهین علی المسائل الجبر و المقابله نوشته است؛ در علم فیزیک نیز رسالهٔ کوچکی از وی برجای مانده است به نام رسالة فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب و الفضة فی جسم مرکب منهما. روش خیام در این گونه علوم توسط عبدالرّحمن‌خازنی، ریاضی‌دان و فیزیک‌دان معاصر وی، در اثر معروفش میزان الحکمة بیان شده است و بالاخره رساله محیطیه از جمله آثاری است که احاطه و مهارت غیاث‌الدین جمشید کاشانی را در این‌گونه علوم به اثبات می‌رساند. در رشته‌های علوم انسانی، مانند جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز از دانشمندان اسلامی آثاری وجود دارد که نمی‌توان به‌سادگی از آنها گذشت و یا آنها را نادیده انگاشت. برای اثبات این مدعا بهتر است آثار بزرگانی چون حکیم ابونصر فارابی، خواجه‌نصیرالدّین طوسی، ابوعلی سینا، ابن خلدون به‌دقت مورد بررسی واقع شود.

با توجه به آنچه در این باب گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود دوران قرون وسطی در محیط اسلامی نه تنها دوران توقف و انجماد فکری نبوده است، بلکه دوران پیشرفت‌های شگرف علمی و فلسفی نیز به‌شمار می‌آید. هم‌چنین در تمام این دوران متمادی همان‌گونه که مسائل ربوبیت و خدامداری مورد توجه شدید بوده است، سایر رشته‌های علوم نیز به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است. در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد در دوران متمادی قرون وسطی، که آن را مرحلهٔ دوم تاریخ فلسفه به شمار آورده‌اند، فقط مسئلهٔ وجود خدا مطرح بوده است و هیچ علم و ابداع دیگری مورد توجه واقع نشده است؟ همان‌گونه که ذکر شد، این نوع ادعا در تاریخ و یا در هر علم دیگر فقط بر اساس یک تقسیم‌بندی از پیش ساخته شده استوار می‌گردد که آن تقسیم‌بندی نیز منشأ و مبدئی جز یک نوع پیش‌داوری که از روی گزافه‌گویی انجام می‌شود، ندارد.

در دوران جدید نیز، که آن را مرحلهٔ سوم تاریخ فلسفه خوانده‌اند، وضع به‌همین منوال است؛ زیرا در این دوران اگرچه بیش‌تر مکتب‌های فکری و فلسفی براساس توجه

به انسان یا انسان مداری استوار گردیده است، ولی در عین حال مسئلهٔ خدا نیز به‌گونه‌ای مطرح بوده است. مسائل الهی و ربوبیت را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از محیط اندیشهٔ انسان حذف کرد. کسانی این آرزو را داشته‌اند و برای دست یافتن بـه آن کـوشش بسیار نـیز کرده‌اند؛ ولی هرگز در این راه پیروزی کامل به‌دست نیاورده‌اند. این خود شاهدی بزرگ بر اصالت مسئلهٔ توحید است. مسئلهٔ خدا و انسان، یا انسان و خدا، اساس غوغای تاریخ و بنیاد جهان معرفت است. پیوستگی این دو مسئله یا بهتر بگوییم اتحاد آنها با یکدیگر آن‌چنان ظریف و دقیق است که با اندکی غفلت یا ساده انگاری، فاجعه ایجاد می‌شود. کسانی که خواسته‌اند خدا را از غیر راه انسان پیدا کنند، در وادی سرگردانی گمراه گشته و کسانی که خواسته‌اند انسان را بدون خدا مورد بررسی و ارزیـابی قـرار دهـند، سـر از دروازهٔ پوچی و هیچ‌گرایی در آورده‌اند. خدا را در انسان می‌توان جست‌وجو کرد و انسان را با خدا می‌توان ارزش انسانی نهاد و معنای آن را در وی پیدا کرد.

تقسیم‌بندی و ایجاد انحراف

براساس آنچه تاکنون گذشت، به آسانی می‌توان اعتراف کرد که تقسیم‌بندی‌های از پیش ساخته شده هرگز نمی‌تواند پایه و اساس برای درک ماهیت اشیاء واقع شود و نباید آنها را ملاک و معیار قضاوتهای عقلی و منطقی قرار داد. با این همه در بسیاری موارد مشاهده می‌شود برخی از متفکرین براساس یک تقسیم‌بندی، که آن را به‌عنوان اصـل نـخستین پذیرفته‌اند، به‌جهانی قدم گذاشته‌اند که جز یک سوی ندارد و هـمه‌چیز در آن بـه یک رنگ جلوه‌گر می‌شود. به‌طور مثال، یک ماتریالیست می‌گوید: ماتریالیسم و ایده‌آلیسم دو سوی اساسی را در فلسفه به‌وجود می‌آورند که پیوسته با یکدیگر در مبارزه هستند. تاریخ فلسفه همانا تاریخ پیدایش، رشد و مبارزهٔ ماتریالیسم با ایده‌آلیسم است. از دیدگاه یک ماتریالیست، ایده‌آلیست و ماتریالیست دو حزب هستند که در فلسفه به‌پیکار سخت برخاسته‌اند. معنی این سخن آن است که هرگونه اندیشه‌ای در این جهان ناچار باید در یکی از این‌دو اردوگاه به فعالیت خویش ادامه دهد و هیچ شخص متفکری نـمی‌توانـد خارج از این دو حزب به حیات فکری خویش ادامه دهد؛ زیرا بیرون از این دو حزب و خارج از این دو مکتب هیچ‌گونه فکر و اندیشه‌ای وجود ندارد.

اکنون اگر در این تقسیم‌بندی، که به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده است بررسی بـه عمل آید، به‌آسانی معلوم خواهد شد که هرگز نباید آن را پایه و اساس برای پیدایش یک

مکتب قرار داد؛ زیرا این تقسیم‌بندی در مورد واقعیت هستی یک حصر عقلی نیست که امر آن بین نفی و اثبات یا وجود و عدم دایر باشد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که عالم خارج، جهانی است واقعی و مستقل که هیچ‌گونه وابستگی به ذهن انسان ندارد. در این مسئله نیز هیچ‌گونه تردید نیست که ذهن انسان به جهان خارجی وابسته است به گونه‌ای که اگر فرض شود جهان خارج وجود نداشته باشد، جهان ذهن و اندیشهٔ انسان نیز وجود نخواهد داشت. در این صورت آنچه به جهان ذهن و عالم اندیشهٔ انسان مربوط می‌شود، غیر مستقل و وابسته به‌جهان خارج است؛ و این همان چیزی است که آن را ایده‌آلیسم خوانده‌اند.

اما پرسش در اینجا است که آیا آنچه مستقل بالذّات و خارج از ذهن انسان است، فقط وجود ماده است و نه هیچ‌چیز دیگر؟ آیا می‌توان این ادعا را به عنوان اصل نخستین پذیرفت و همه‌چیز را بر این اصل ادعا شده استوار ساخت؟

اگر کسی تقسیم‌بندی فلسفه را فقط به دو بخش ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در آغاز بپذیرد، ناچار پاسخ وی به این پرسش مثبت خواهد بود. ولی اگر خود این تقسیم‌بندی در آغاز مورد پرسش قرار گیرد، پاسخ به گونه‌ای دیگر خواهد بود. پرسش در مورد تقسیم فلسفه به دو مکتب یا دو حزب به این صورت است که گفته می‌شود آیا در خود ماهیت فلسفه، چیزی هست که هستی مکتب‌ها و حزب‌های ناهمگون را توجیه نماید؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت در ماهیت فلسفه، حزب نیست. زیرا اگر یک حزب مقتضای ذات و ماهیت فلسفه باشد، لازمهٔ این سخن آن است که حزب دیگر مقتضای ذات و ماهیت فلسفه نباشد. و اگر دو حزب مختلف و متناقض مقتضای ذات و ماهیت فلسفه باشند، لازم می‌آید که فلسفه در حدّ ذات خود متکثر و متفرق باشد، و چیزی که در حد ذات خود متکثر و متفرق باشد، هرگز نمی‌تواند به منصهٔ ظهور و بروز برسد؛ و این بدان جهت است که کثرت، بدون وحدت امکان‌پذیر نیست. زیرا کثرت چیزی جز تعدد وحدت نیست، نتیجه این سخن آن است که فلسفه نیز مانند هرچیز دیگر از یک نوع وحدت سرچشمه می‌گیرد.

الحدّ یقتنص بالتّرکیب

براساس آنچه در باب قواعد گذشته ذکر شد، به‌روشنی معلوم شد حدّ یک شیء هرگز از طریق برهان یا استقراء به‌دست نمی‌آید، همان‌گونه که از راه تقسیم یا تعریف آن به ضد نیز نمی‌توان آن را به‌دست آورد. اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر راههای ذکر شده برای تحصیل این مقصود کافی نیست، چگونه و از چه طریق می‌توان حدّ یک شیء را به‌دست آورد؟

در مقام پاسخ به این پرسش طریقه‌ای پیشنهاد شده که آن را طریق ترکیب می‌خوانند. طریق ترکیب به این ترتیب است که هر یک از اشخاص و جزئیات شیء مورد نظر در آغاز مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود از چه مقوله است و تحت عنوان کدام‌یک از اجناس عالیه واقع می‌شود. پس از آن‌که جنس عالی یا جنس‌الاجناس آن به‌دست آمد، سایر اجناس و فصول قریب و بعید آن نیز معلوم خواهد شد، و در این صورت، حدّ ذاتی آن نیز معلوم خواهد شد؛ زیرا حدّ ذاتی یک شیء چیزی جز سلسلهٔ اجناس و فصول قریب و بعید آن نمی‌باشد. اجناس و فصول قریب و بعید، از نظر منطقی سلسلهٔ به‌هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند که ذات و ماهیت یک شیء در آن ترسیم می‌شود و به این ترتیب می‌توان گفت فقدان هر یک از اجناس و فصول در این سلسلهٔ به‌هم پیوسته، می‌تواند به اعتبار و صحت یک تعریف کامل یا حدّ تام خدشه وارد سازد. به همین جهت است که شیخ الرّئیس ابوعلی سینا، نسبت به آوردن همهٔ اجناس و فصول در یک تعریف کامل اصرار و تأکید می‌نماید. وی معتقد است همهٔ اجناس و فصول ذاتی باید در یک تعریف کامل ذکر شوند؛ اگرچه تعداد آنها به عدد هزار بالغ گردد. عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

... ثمّ یؤتی بعده بجمیع الفصول الذّاتیة و ان کانت ألْفاً و کان بواحد منها کفایة فی التّمییز فإنّک إذا ترکت بعض الفصول فقد ترکت بعض الذّات، و الحدّ عنوان

للذّات و بیان له فیجب أن یقوم الحدّ فی النّفس صورة معقولة مساویة للصّورة الموجودة بتمامها فحینئذ یعرض أن یتمیّز أیضاً المحدود ...[۱].

عقیدهٔ ابن سینا در باب تعریف بر این اصل استوار است که به‌هیچ‌وجه نباید به ایجاز و اختصار پرداخت و اگر چیزی تمام حقیقت یک شیء را نشان ندهد، نباید آن را حدّ تام به‌شمار آورد، اگرچه موجب تعیین و تشخیص آن شیء نسبت به سایر موجودات گردد. زیرا مقصود و مراد از حدّ کامل تنها تعیین و تشخیص یک شیء از سایر موجودات نیست، بلکه مراد از یک حدّ کامل، نشان دادن تمام حقیقت یک شیء است. بسیار روشن و بدیهی است که اگر تمام حقیقت یک شیء معلوم شود، ناچار تعیّن و تشخّص آن نسبت به سایر موجودات نیز حاصل شده است. به این ترتیب می‌توان گفت امتیاز و تشخیص یک شیء از سایر موجودات، در باب حدّ کامل یک نتیجهٔ فرعی است که از طریق شناخت حقیقت یک شیء حاصل می‌گردد؛ مگر این‌که گفته شود در برخی موارد آنچه مطلوب است، چیزی جز مجرد امتیاز یک شیء و تشخیص آن از سایر موجودات نمی‌باشد. در این صورت آوردن همهٔ اجناس و فصول در یک تعریف لازم نیست، بلکه هر چیزی که بتواند یک شیء را از سایر موجودات ممتاز و مشخّص نماید، برای این منظور کافی خواهد بود. به‌طور مثال صفت ضاحک که نسبت به انسان چیزی جز یک عرض نمی‌باشد، می‌تواند برای این منظور به‌کار گرفته شود؛ ولی این‌گونه تعریف را هرگز نباید به‌جای یک حدّ تام به‌کار برد؛ زیرا به‌هیچ‌وجه نشان دهندهٔ حقیقت یک شیء نمی‌باشد. کسانی که فایدهٔ حدّ و تعریف را فقط در ممتاز و مشخّص کردن یک شیء از سایر موجودات به‌شمار می‌آورند، به‌هیچ وجه آوردن همهٔ اجناس و فصول ذاتی را در تعریف یک شیء لازم نمی‌دانند. به همین جهت است که این جماعت در مقام تعریف اشیاء به هر لفظی که در برآوردن این مقصود کافی باشد، اکتفا می‌نمایند. در بیش‌تر اوقات نیز شرح‌الاسم یا تعریف لفظی را به‌جای یک حدّ کامل به‌کار می‌برند؛ ولی از نظر بزرگان اندیشه، فایدهٔ یک تعریف به هیچ‌وجه در ممتاز و مشخّص کردن یک شیء خلاصه و منحصر نمی‌گردد. زیرا همان‌گونه که گذشت، تعریف یک شیء باید نشان دهندهٔ چهرهٔ واقعی و ذاتی آن باشد. حاج ملاّهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

إنّ الحدود حسب الوجود والحصر فی التّمییز من ردود[۲]

---

۱. النجاة، بخش منطق، ص ۷۹.
۲. شرح منظومه، بخش منطق، ص ۴۳.

لازم به یادآوری است که پیش از اثبات وجود یک شیء، هرگونه تعریف که برای آن ذکر شود، چیزی جز شرح‌الاسم نیست، زیرا مرحلهٔ حدّ تام که آن را «مفاد ما(ی) حقیقیه» می‌خوانند همیشه بعد از مرحلهٔ وجود است که آن را «مفاد هل بسیطه» می‌نامند. شکی نیست که پیش از دو مرحلهٔ «هل بسیطه» و «ما(ی) حقیقیه» که همواره از وجود و ماهیت حکایت می‌کنند، مرحلهٔ ما(ی) شارحه قرار دارد که از نخستین توجه انسان به یک شیء حکایت می‌کند؛ به همین جهت است که حکمای اسلامی آن را «پاسخ پرسش نخستین» نام نهاده‌اند.

گام‌های منطقی اندیشه یا مطالب علمی در اصطلاح منطق

اگر بخواهیم مراحل تفکر و سیر اندیشهٔ انسان را در باب ادراک یک شیء، بر اساس موازین منطقی مورد بررسی قرار دهیم، باید بگوییم اندیشه انسان در مورد ادراک یک شیء، از آغاز تا انجام سیر خود را در شش مرحله به‌ترتیب ذیل ادامه می‌دهد:

۱. «ما»(ی) شارحه
۲. هل بسیطه
۳. «ما»(ی) حقیقیه
۴. هل مرکبه
۵. لِم ثبوتی
۶. لِم اثباتی

«ما(ی) شارحه» عبارت است از نخستین توجه انسان نسبت به یک شیء که به‌صورت اولین پرسش برای وی مطرح می‌گردد. وقتی از این مرحله گذشت، مرحلهٔ «هل بسیطه» یعنی پرسش از اصل هستی شیء برای وی مطرح می‌شود. پس از این مرحله اگر از اصل هستی یک شیء اطمینان حاصل نمود، مرحلهٔ «ما(ی) حقیقیه» یعنی پرسش از گوهر شیء برای وی مطرح می‌گردد. در این مرحله نهایت دقت و موشکافی باید به عمل آید تا همهٔ ذاتیات شیء در تعریف آن به‌کار گرفته شود. وقتی همهٔ ذاتیات شیء در تعریف آن گرد آمد، ماهیت واقعی آن نمودار می‌گردد. پس از این‌که ماهیت واقعی شیء معلوم گشت، سایر خصوصیات و عوارض آن مورد پرسش قرار می‌گیرد. و این همان مرحلهٔ چهارم است که تحت عنوان «هل مرکبه» مورد بررسی واقع می‌شود.

«هل مرکبه» در حقیقت سؤال از همهٔ خصوصیات و عوارضی است که بر یک شیء

حمل می‌شود. این مرحله را تحت عنوان «مفاد کان ناقصه» نیز مطرح کرده‌اند. زیرا کان ناقصه از نظر علم صرف و لغت همواره ثبوت یک شیء را بر شیء دیگر نشان می‌دهد. وجه تسمیه و نام‌گذاری هل مرکبه نیز چیزی جز این نیست؛ زیرا به وسیلهٔ هل مرکبه است که همواره سؤال از ثبوت یک شیء بر شیء دیگر طرح می‌شود. پس از پایان این مرحله، سرانجام مرحلهٔ لم ثبوتی و اثباتی فرا می‌رسد. در این مرحله فقط از علت شیء پرسش به‌میان می‌آید. پاسخ به این پرسش و ادراک مرحلهٔ علیت، همواره به دو صورت انجام می‌پذیرد:

صورت نخست به این ترتیب است که یک شیء علاوه بر این‌که در مرحلهٔ ادراک و جهان ذهن نقش علیت را ایفاء می‌نماید، در واقع و نفس‌الامر نیز علت شیء دیگر باشد. این‌گونه علیت را برحسب اصطلاح لم ثبوتی یا برهان لمی می‌خوانند؛ مانند این‌که یک طبیب به‌طور مثال از وجود نوعی عفونت در بدن شخص بیمار آگاهی یابد و از طریق وجود عفونت در بدن شخص بیمار، به اثبات تب استدلال نماید. بسیار روشن است که وجود عفونت در بدن شخص بیمار، هم در مرحلهٔ ادراک و جهان ذهن نقش علیت را نسبت به بیماری تب ایفا می‌نماید و هم در واقع و نفس‌الامر علت پیدایش تب گردیده است.

اما صورت دوم در باب ادراک علیت به این ترتیب است که گفته می‌شود یک شیء می‌تواند در عالم ادراک و جهان ذهن علت پیدایش ادراک دیگر گردد؛ اگرچه در واقع و نفس‌الامر هیچ‌گونه علیت نداشته باشد؛ مانند این‌که در مثال یاد شده یک طبیب حاذق از وجود حرارت بیش از حدّ طبیعی در بدن شخص بیمار آگاهی یابد و از این طریق به‌وجود نوعی عفونت در بدن شخص بیمار استدلال نماید. بسیار روشن است که وجود حرارت بیش از حدّ طبیعی در واقع و نفس‌الامر علت پیدایش عفونت نیست؛ بلکه پیدایش عفونت است که موجب بالا رفتن درجهٔ حرارت در بدن شخص بیمار می‌شود. به این ترتیب می‌توان گفت آنچه در عالم ادراک و جهان ذهن نقش علیت را در این مورد ایفاء کرده است، در واقع و نفس‌الامر علت نبوده است. این‌گونه علیت را در اصطلاح منطقی «لِم اثباتی» یا «دلیل إنّی» می‌خوانند. بنابراین لم ثبوتی یا برهان لمّی از علت پی به‌وجود معلول بردن است؛ در حالی که لِم اثباتی یا دلیل إنّی در مواردی است که از معلول می‌توان به علت راه یافت.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که برهان لمّی در مقام مقایسه با دلیل إنّی از اعتبار بیش‌تری برخوردار است؛ ولی برهان إنّی نیز درجای خود دارای اعتبار و اهمیت مخصوص خویش است.

صدرالمتألّهین به نوعی دیگر از برهان اعتراف کرده که آن را «برهان شبه لم» خوانده‌اند. وی در باب توحید و اثبات صانع از برهان متین و محکم شبه لم استفاده کرده است و این بدان جهت است که برخی از اکابر، برهان إنّی را در باب اثبات صانع کوتاه و نارسا می‌دانند. شرح این سخن از گنجایش این مختصر بیرون است و در جای خود نیازمند یک بررسی جامع الاطراف می‌باشد.

در خاتمهٔ این مبحث لازم است یادآور شویم که بین شرح‌الاسم و تعریف لفظی، تفاوت اساسی وجود دارد. شرح الاسم، همان گونه که ذکر شد، پاسخ پرسش نخستین و اولین گام اندیشه در راه ادراک حقیقت و ماهیت یک شیء است و این خود آغاز مرحلهٔ تحقیق و بررسی دربارهٔ ذات یک شیء به‌شمار می‌آید؛ در حالی که تعریف لفظی چیزی جز آشنا شدن به وضع یک لغت نمی‌باشد. در واقع می‌توان گفت تعریف لفظی عبارت است از توضیح معنی لغوی الفاظ، و این چیزی است که به‌وسیلهٔ کتب لغت انجام می‌پذیرد. بنابراین، تعریف لفظی به‌هیچ وجه نمی‌تواند از جملهٔ مراحل ادراک در مورد حقیقت یک شیء به‌شمار آید.

اکنون که معلوم شد بین شرح الاسم و تعریف لفظی تفاوت اساسی وجود دارد، تفاوت میان شرح‌الاسم و تعریف حقیقی نیز باید معلوم گردد. تفاوت اساسی بین این دو مرحله را در واقع باید به پیش از هستی و بعد از هستی بودن دانست. معنی این سخن، آن است که اگر پرسش از حقیقت یک شیء، پیش از مرحلهٔ اثبات هستی آن انجام شود پاسخ آن پرسش شرح الاسم خواهد بود؛ ولی اگر همان پرسش، پس از اثبات هستی آن مطرح شود، پاسخ درست آن چیزی جز تعریف حقیقی نمی‌تواند بوده باشد. برخی از بزرگان اندیشه به این مسئله توجه نکرده و شرح الاسم را به جای تعریف لفظی به‌کار برده‌اند. در آثار علمای علم اصول فقه فراوان دیده می‌شود که شرح‌الاسم را چیزی جز یک تعریف لفظی ندانسته و در بیش‌تر موارد این دو اصطلاح را به‌جای یکدیگر به‌کار برده‌اند. شاید علت این امر آن باشد که برخی از آنان مسائل حقیقی و فلسفی را با مباحث الفاظ مخلوط کرده‌اند.

اختلاط و امتزاج بین مسائل حقیقی و اعتباری در تاریخ اندیشهٔ بشر همیشه منشأ اشتباه و مناقشات بسیار شده است. جدا ساختن مسائل حقیقی از مسائل اعتباری از کارهای بسیار ظریف و دقیق به‌شمار می‌آید، و ساده‌اندیشی و عدم دقت در این مرحله موجب گمراهی می‌گردد. به این ترتیب می‌توان گفت تشخیص جهان واقعیت از جهان اعتبار، یکی از پایگاه‌های مهم اندیشه است. عالم اعتبار نیز همانند جهان واقعیت، بسیار گسترده و گونه‌گون است. بررسی این مسئله که آیا منشأ عالم اعتبار چیست و سرچشمهٔ آن در کجاست، نیازمند یک بحث دقیق و جامع‌الاطراف است که در این مختصر نمی‌گنجد.

الحدّ و البرهان متشارکان

شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا، یک فصل از کتاب نجات را به بحث از این قاعده اختصاص داده و در آنجا کوشیده است تا مشترک بودن حدّ تام و تعریف حقیقی یک شیء را با برهان آشکار سازد. برای این‌که معنی این قاعده به‌روشنی معلوم گردد، باید یک مسئله را در اینجا به‌دقت مورد بررسی قرار داد. آن مسئله عبارت است از این‌که آیا حدّ تام با برهان در چه چیز با یکدیگر مشترک‌اند؟

در مقام پاسخ به این پرسش آنچه می‌توان از عبارت ابن سینا استفاده کرد، این است که حدّ تام با برهان در دو چیز با یکدیگر مشترک‌اند. آن دوچیز به ترتیب عبارتند از:

۱. حدّ و برهان پیوسته بعد از هستی یک شیء به منصهٔ ظهور می‌رسند. زیرا همان‌گونه که گذشت، ما(ی) حقیقیه و لم ثبوتی یا اثباتی همواره پس از مرحلهٔ هل بسیطه تحقق می‌یابند.

۲. پاسخ پرسش از علت، در صورتی که آن پاسخ حقیقی باشد، با پاسخ پرسش از حقیقت شیء مشترک است، زیرا علت ذات یک شیء همواره مقوّم ذاتی آن به‌شمار می‌آید.

نتیجه‌ای که از این دو مقدمه به‌دست می‌آید، این است که حدّ و برهان در حدود و اجزای خود با یکدیگر مشترک‌اند، زیرا آنچه در حدّ حقیقی یک شیء واقع می‌شود، در حدّ وسط برهان همان شیء نیز قرار می‌گیرد. و این بدان جهت است که حدود و اجزای حدّ و برهان را علل چهارگانه یا برخی از آنها تشکیل می‌دهند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که اشتراک حدّ تام با برهان در جایی صادق است که سخن از ماهیت موجود در میان باشد و از این جهت گفته‌اند نیکوترین و جامع‌ترین تعریف عبارت است از تعریفی که مشتمل بر علل چهارگانه باشد. به این ترتیب می‌توان گفت اجزای حدّ یک شیء با حدّ

وسط برهان همان شیء مشترک‌اند.

ابن سینا در مقام توضیح معنی این قاعده به ذکر چندین مثال پرداخته است. در برخی مثالها به‌روشنی نشان داده است که چگونه یک تعریف کامل، مشتمل بر علل چهارگانه می‌باشد. در یکی از مثالها می‌گوید اگر کسی بخواهد یکی از ابزارهای صنعت نجّاری را تعریف کند، می‌گوید: «تیشه یا ارّه عبارت است از وسیله‌ای ساخته شده از آهن به شکلی مخصوص که برای بریدن یا تراشیدن چوب به‌کار می‌برند». در این تعریف کلمهٔ ساخته شده، علت فاعلی را می‌رساند؛ و کلمهٔ آهن، بر علت مادی دلالت می‌کند؛ شکل مخصوص نیز چیزی جز علت صوری نیست؛ و بالاخره بریدن یا تراشیدن چوب به‌روشنی از علت غایی حکایت می‌کند. به این ترتیب می‌توان گفت همهٔ علل چهارگانه در این تعریف گرد آمده‌اند.

ابن سینا در این باب مثالهای دیگری نیز آورده است که اشتراک حد با برهان در آنها به‌آسانی نشان داده شده است. یکی از آن مثالها این است که در تعریف کسوف قمر گفته‌اند: «کسوف عبارت است از ناپدید شدن نور ماه به علت این‌که گاهی کرهٔ زمین بین ماه و خورشید حائل واقع می‌شود». در همین مورد اگر کسی این پرسش را مطرح سازد که آیا علت کسوف چیست و برهان ناپدید شدن نور ماه کدام است؟ پاسخ این پرسش این است که دلیل ناپدید شدن نور ماه این است که گاهی کرهٔ زمین بین ماه و خورشید حائل واقع می‌شود.

مثال دیگر: در باب تعریف فکر گفته‌اند «فکر عبارت است از ترتیب دادن یک سلسله امور معلوم برای دست یافتن به یک امر مجهول». اکنون اگر کسی این پرسش را مطرح سازد که علت فکر چیست و برهان آن کدام است؟ پاسخ این پرسش آن است که دلیل وجود فکر چیزی جز ترتیب دادن یک سلسله امور معلوم برای دست یافتن به یک امر مجهول نیست. در این دو مثال اشتراک حدّ با برهان به‌روشنی نمایان است؛ زیرا همان چیزی که تعریف کسوف یا فکر را تشکیل می‌دهد، برهان وجود آنها را نیز می‌سازد.

علمای فن منطق در مقام تعریف گفته‌اند: «منطق عبارت است از یک سلسله قوانین که رعایت کردن آنها فکر انسان را از خطا و لغزش باز می‌دارد». اکنون این پرسش پیش می‌آید که دلیل وجود منطق چیست و برهان آن کدام است؟ پاسخ آن است که دلیل وجود منطق چیزی جز این نیست که رعایت قوانین آن فکر انسان را از خطا و لغزش باز

می‌دارد. در اینجا می‌بینیم آنچه در تعریف آمده، در برهان نیز ذکر شده است.

برخی از حکمای اسلامی در مقام تعریف حکمت گفته‌اند: «حکمت عبارت است از استکمال نفس ناطقهٔ انسانی در ناحیهٔ علم و عمل، جهت متخلّق شدن به اخلاق الهی». اکنون اگر کسی سؤال کند آیا دلیل وجود حکمت چه می‌تواند باشد؟ پاسخ، این است که دلیل حکمت چیزی نیست جز استکمال نفس ناطقهٔ انسانی در ناحیهٔ علم و عمل، جهت متخلق شدن به اخلاق الهی.

علمای علم نحو نیز در مقام تعریف فن خویش گفته‌اند: «علم نحو عبارت است از مجموعه‌ای از قوانین که رعایت آنها زبان انسان را از خطا در گفتار باز می‌دارد». در پاسخ این پرسش که آیا دلیل علم نحو چه می‌تواند باشد چیزی جز این نمی‌توان گفت که دلیل علم نحو این است که رعایت قوانین آن، زبان انسان را از خطا در گفتار باز می‌دارد. در باب اشتراک حد و برهان در مورد قوهٔ غاذیه و نامیه و سایر نیروها مثال‌هایی در آثار حکمای اسلامی ذکر شده است که از آوردن آنها در اینجا صرف‌نظر می‌شود.

اگر کسی مثال‌های یاد شده را مورد بررسی قرار دهد، به آسانی اعتراف خواهد کرد که حد یک شیء با برهان آن مشترک است. دلیل این امر آن است که آنچه اجزاء حد یک شیء را تشکیل می‌دهد، حد وسط برهان آن را نیز تشکیل می‌دهد و به این ترتیب اجزاء حد یک شیء، حد وسط برهان آن نیز خواهد بود.

ابن سینا و اقسام پنج‌گانهٔ حدّ

ابن سینا پس از اثبات اشتراک حدّ و برهان به تقسیم حدّ پرداخته و آن را به پنج قسم ذیل، به نحو تشکیک، تقسیم کرده است.

۱. حدّ اسمی، که آن را شرح الإسم نیز می‌خوانند.

۲. حدّ کامل، که تمام برهان را تشکیل می‌دهد.

۳. حدی که مبدأ برهان است.

۴. حدی که نتیجهٔ برهان است.

۵. حدّ اموری که هیچ‌گونه علت و سبب ندارند یا این‌که علت و سبب آنها ذاتی نیست.

دربارهٔ قسم اول، یعنی شرح‌الإسم، به‌طور اجمال بحث و گفت‌وگو به عمل آمد و این مسئله مورد بررسی قرار گرفت که هرگونه تعریف برای یک شیء پیش از اثبات وجود آن چیزی جز یک تعریف اسمی نیست. قسم پنجم نیز به هیچ‌وجه نمی‌تواند یک تعریف

حقیقی به‌شمار آید. زیرا تعریف اموری مانند نقطه، جهل، کوری و غیره بر اساس علل و اسباب ذاتی استوار نیست و این بدان جهت است که این‌گونه امور از جملهٔ امور عدمی به‌شمار می‌آیند و اگر احیاناً سخن از علل و اسباب دربارهٔ این امور گفته می‌شود، مقصود از آنها چیزی جز علل و اسباب دربارهٔ موضوعات آنها نیست. علت موضوع یک شیء به‌طور مستقیم، علت خود آن شیء نیست مگر این‌که آن را یک معلول بالعرض به‌شمار آوریم.

سایر اقسام تعریف را می‌توان از اقسام حدّ حقیقی به‌شمار آورد. در برخی موارد دیده می‌شود یکی از دو جزء حدّ تام علت، و جزء دیگر آن معلول واقع می‌شود، مانند این که در باب تعریف کسوف قمر گفته‌اند: «کسوف عبارت است از ناپدید شدن نور ماه به علت حائل شدن کرهٔ زمین بین ماه و خورشید». در این تعریف، جزء دوم علت، و جزء اول آن معلول به‌شمار می‌آیند. این نوع تعریف در اصطلاح ابن سینا تعریف کامل، که تمام برهان را تشکیل می‌دهد، نام گرفته است. در برخی موارد به علت اختصار فقط یکی از دو جزء حدّ را در تعریف می‌آورند. در این صورت اگر آنچه در تعریف ذکر می‌شود، جزء علت باشد آن را حدّ مبدأ برهان می‌خوانند. ولی اگر آنچه در تعریف می‌آید، جزء معلول باشد، آن را حد نتیجهٔ برهان نام گذاشته‌اند. ابن سینا در این باب بحث را به‌درازا کشانده و دربارهٔ هر یک از اقسام به تفصیل سخن گفته است.

اکنون بی‌مناسبت نیست بخشی از عین عبارت ابن سینا را جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم:

> إنا کما لانطلب العلّة بلم إلّا بعد مطلب هل کذلک لا نطلب الحقیقة بما إلّا بعد هل؛ و عن کل واحد منهما جواب، لکن الحقیقی من الجواب عن لم هو الجواب بالعلّة الذّاتیة فیتّفق هذان المطلبان فی امرین فی کون کلّ منهما إنّما یکون بعد هل و فی الجواب إذا کان الجواب عن لم بالجواب الحقیقی فإنّ العلّة الذّاتیة مقوّمة للشیء فهی اذاً داخلة فی الحد و فی جواب ما هو فیتفق إذاً الداخل فی الجوابین[1].

وی در جای دیگر در مورد اقسام معنی حدّ چنین می‌گوید:

> و الحدّ یقال بالتّشکیک علی خمسة أشیاء فمن ذلک الحدّ الشّارح لمعنی الإسم و لا یعتبر فیه وجود الشّیء فإن کان فی وجود الشّیء شکّ أخذ الحدّ أوّلاً علی

۱. النجاة، ص ۸۲

أنّه شارح للإسم... فإذا صحّ للشّيء وجود علم حينئذ إن الحدّ لم يكن بحسب الإسم فقط و يقال حدّ لما كان بحسب الذّات فمنه ما هو نتيجة برهان و منه ما هو مبدأ برهان و منه حد تام مجتمع منهما و منه ما هو حدّ لأمور لا علل لها و لأسباب أو أسبابها و عللها غير داخلة في جوهرها...[1].

صدرالمتألّهين

اشتراک حدّ و برهان یک قانون منطقی است که در فن منطق مورد بحث و بررسی واقع شده است. این قاعده در آثار فلاسفه نیز مورد توجه قرار گرفته و برخی از مسائل فلسفی بر آن مبتنی گشته است. یکی از مسائل بزرگ و اساسی که بر این قاعده مبتنی می‌گردد، این مسئله است که بر موجود مطلق یا هستی ناب، به هیچ‌وجه نمی‌توان برهان اقامه نمود و این خود هستی است که برهان هر چیز دیگر است.

صدرالمتألّهین در بیش‌تر آثار خود موجود مطلق را بیّن بالذّات دانسته است. معنی این سخن آن است که اصل هستی به هیچ‌وجه نیازمند تعریف یا اثبات نیست؛ زیرا تعریف یک شیء یا به‌وسیله حدّ تام انجام می‌شود یا به‌وسیلهٔ رسم و شرح الاسم. تعریف هستی به‌وسیلهٔ حدّ تام امکان‌پذیر نیست. زیرا حدّ تام پیوسته از جنس و فصل تشکیل می‌گردد؛ در حالی که اصل هستی از جهت این‌که اعم اشیاء است نه جنس دارد و نه فصل. این مطلب نیز روشن است که اگر چیزی نه جنس داشته باشد و نه فصل ناچار حدّ تام نیز نخواهد داشت.

تعریف هستی به‌وسیلهٔ رسم نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا تعریف به وسیلهٔ رسم در مواردی انجام می‌شود که رسم اعرف و اجلی باشد. در حالی که هیچ مفهوم و معنایی در جهان نمی‌توان یافت که اعرف و اجلی از هستی بوده باشد. به این ترتیب می‌توان گفت اگر کسی بخواهد هستی را به چیزی روشن‌تر از هستی تعریف نماید، سخت در اشتباه افتاده و خود را گمراه کرده است؛ و وقتی معلوم شد که برای هستی هیچ‌گونه حد و تعریف وجود ندارد؛ این مسئله نیز معلوم می‌شود که برای هستی هیچ‌گونه برهان اقامه نمی‌شود؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، حدّ و برهان همواره مشترک‌اند. هرکجا حدّ وجود داشته باشد، برهان نیز وجود خواهد داشت؛ و هرکجا حدّ نباشد، برهان نیز نخواهد بود. در واقع باید گفت حدّ و برهان دو شیرخواری هستند که پیوسته از یک پستان شیر

---

۱. همان. ص ۸۳

می‌نوشند.

عین عبارت صدرالمتألّهین در این باب چنین است:

فمن رام بیان الوجود بأشیاء علی أنّهاهی أظهر منه، فقد أخطأ خطاءً فاحشاً و لمّا لم یکن للوجود حدّ فلا برهان علیه لأنّ الحدّ و البرهان متشارکان فی حدودهما علی ما تبیّن فی القسطاس و کما أنّ من التصدیق ما لایمکن إدراکه ما لم یدرک قبله أشیاء اخر... فکذلک القول فی باب التّصور، فلیس إذا احتاج تصوّر إلی تصوّر یتقدّمه یلزم ذلک فی کلّ تصوّر بل لابدّ من الانتهاء إلی تصوّر یقف[1].

عبارت صدرالمتألّهین در اینجا بیش از این نیست که اگر در جایی حدّ نباشد، برهان نیز نخواهد بود. ولی عبارت وی در کتاب ارزشمند مبدأ و معاد با آنچه از کتاب اسفار نقل شد، کمی تفاوت دارد. در کتاب مبدأ و معاد بعد از کلمهٔ حد، کلمهٔ علت نیز اضافه شده است. عین عبارت آن کتاب چنین است:

و إذ لا حدّ له و لا علّة له فلا برهان علیه[2].

شاید برخی چنین پندارند که این‌گونه عبارات با تفاوت‌هایی اندک در آثار صدرالمتألّهین چیزی جز یک نوع تفنّن در الفاظ و کلمات نمی‌باشد. ولی اگر کسی با آثار و افکار وی به‌خوبی آشنا باشد، نیک می‌داند که حتی یک لفظ از روی تفنّن یا به‌عنوان بازی با کلمات در آثار وی به‌کار نرفته است، بلکه هر حرف از حروف و هر کلمه از کلمات نقش خود را ایفا نموده و برای غرض مخصوص استعمال شده است.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا این تفاوت اندک، بین عبارت کتاب اسفار اربعه و کتاب مبدأ و معاد در این باب، چگونه توجیه می‌گردد؟ پاسخ این پرسش، این است که اضافه شدن کلمهٔ «لا علة» بعد از کلمهٔ «لا حد» در کتاب مبدأ و معاد به جهت رفع یک اشکال است که ممکن است کسانی آن را مطرح سازند. آن اشکال به این صورت است که گفته شود نبودن حدّ تام در جایی، اگرچه مستلزم نبودن علت قوام در آن مورد است، ولی عدم حدّ تام هرگز به‌معنی عدم علت در وجود نمی‌باشد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت اگر در جایی حدّ تام وجود نداشته باشد، جنس و فصل، که از علل قوام ماهیت به‌شمار می‌آیند، نیز وجود نخواهند داشت؛ ولی نبودن علل قوام یک شیء هرگز به‌معنی نبودن علل وجود آن نیست.

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۶ ـ ۲۷.   ۲. مبدأ و معاد، ص ۳۳.

در این صورت این ادعا که اگر در جایی حدّ تام وجود نداشته باشد، برهان نیز وجود نخواهد داشت، با اشکال روبه‌رو می‌گردد؛ زیرا نبودن برهان، در جایی می‌تواند صادق باشد که هیچ‌یک از علل چهارگانه در آنجا وجود نداشته باشد. صدرالمتألّهین به این اشکال توجه داشته و در کتاب مبدأ و معاد به این مسئله اشاره کرده است که اگر در جایی حدّ تام وجود نداشته باشد، هیچ‌یک از علل چهارگانه وجود نخواهد داشت. دلیل این امر آن است که هر موجود از موجودات این جهان، زوج ترکیبی است؛ یعنی دارای ماهیت و وجود است. وجود و ماهیت پیوسته حقیقت یک شیء را تشکیل می‌دهد. در این صورت اگر در جایی حدّ تام وجود نداشته باشد، علل قوام ماهیت نیز وجود نخواهد داشت؛ و هنگامی که ماهیت یک شیء مطرح نباشد، وجود آن نیز مطرح نخواهد بود؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، هر موجودی در این جهان، زوج ترکیبی است که دارای ماهیت و وجود است.

حاج ملّا هادی سبزواری به این اشکال توجه کرده و آن را به این صورت در تعلیقهٔ خود بر کتاب اسفار تقریر نموده و پاسخ داده است:

> و لعلّک تقول: إنّ إنتفاء الحدّ یستلزم إنتفاء علّة القوام، و لایلزم منه إنتفاء علّة الوجود، و إنتفاء البرهان علی الشّیء مبنی علی إنتفاء العلل الأربع، فاعلم إنّا قد نقلنا عن المصنّف آنفاً، إنّ ما سوی الواجب تعالی زوج ترکیبی له مادّة و صورة فإنتفاء علّة القوام ولو کانت مثل المادّة و الصّورة العقلیّتین، یستلزم إنتفاء علّة الوجود[1].

همان گونه که مشاهده می‌شود، سبزواری در باب زوج ترکیبی بودن موجودات این جهان به جای ماهیت و وجود دو کلمهٔ ماده و صورت را به‌کار برده است. بسیار روشن است که مقصودی از ماده و صورت، تنها ماده و صورت خارجی نیست؛ زیرا در عبارت وی به ماده و صورت عقلی نیز تصریح شده است.

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۶، حاشیهٔ س ر ه.

الحادث زمانياً كان أو ذاتيّاً يستلزم المسبوقيّة بالعدم

یکی از تقسیم‌های نخستین که بر اساس اصل هستی انجام می‌پذیرد، تقسیم وجود است به دو قسم حادث و قدیم. این تقسیم نیز مانند سایر تقسیم‌های اولیه از عوارض ذاتی وجود به‌شمار می‌آید. تقسیم‌های نخستین عبارتند از تقسیم‌هایی که بدون هیچ‌گونه واسطه، عارض هستی می‌گردند؛ اصل هستی نیز بدون این‌که به‌هیچ‌گونه تعین طبیعی یا ریاضی متعین شده باشد، آنها را می‌پذیرد. به این ترتیب می‌توان گفت صفات حادث و قدیم نسبت به اصل هستی از صفات ذاتی به‌شمار می‌آیند؛ ولی نسبت به موجودات ماهوی چیزی جز صفات عرضی نمی‌باشند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مفهوم حادث و قدیم، مانند مفاهیم سایر تقسیم‌های نخستین در باب وجود، از جمله مفاهیمی به‌شمار می‌آیند که به‌هیچ‌وجه نیازمند تعریف حقیقی نمی‌باشند؛ زیرا این‌گونه مفاهیم در بداهت و روشنی همانند مفهوم هستی می‌باشند. همان‌گونه که مفهوم هستی بی‌نیاز از تعریف است، این مفاهیم نیز بی‌نیاز از تعریف می‌باشند. عدم نیاز این‌گونه مفاهیم به تعریف حقیقی از جهت دیگر نیز قابل توجیه است؛ آن جهت این است که معانی این صفات از معقولات ثانیه به‌شمار می‌آیند. معقولات ثانیه اموری هستند که نمی‌توان آنها را از حقایق عینی به‌شمار آورد و مسلماً اگر چیزی دارای حقیقت عینی در جهان خارج نباشد، دارای تعریف حقیقی نمی‌باشد. با توجه به آنچه ذکر شد، به آسانی می‌توان گفت هرگونه تعریف، برای صفت حادث یا قدیم چیزی جز شرح الإسم نمی‌باشد.

حکما در باب تعریف معنی حدوث گفته‌اند حادث، موجودی را گویند که مسبوق به نیستی خویش است؛ در مقابل، قدیم عبارت است از موجودی که مسبوق به نیستی خویش نمی‌باشد. مسبوق بودن به نیستی خویش در مورد موجودی که حادث زمانی باشد، بسیار روشن است؛ ولی در مورد موجوداتی که حادث زمانی نیستند، این پرسش

مطرح است که نیستی پیش از هستی آنها چگونه توجیه می‌گردد؟ در مقام پاسخ به این پرسش گفته‌اند حادث ذاتی، اگرچه مسبوق به عدم زمانی نیست، ولی چون هستی خویش را از سوی غیر خود یافته است، بدون این‌که یک غیر آن را ایجاد نماید، هرگز نمی‌توان آن را موجود نامید. به عبارت دیگر باید گفت حادث ذاتی، از آن جهت که با خویش است، هیچ است؛ و از جهت این‌که با علت است موجود است. البته جهت نخست، یعنی با خویش بودن همواره مقدّم است بر جهت دوم. به این ترتیب باید گفت حادث ذاتی پیوسته از سوی علت، موجود است و چون به خویش واماند، معدوم است. هر شیء حادث از جهت این‌که به خویش وامانده است معنی عدم را ترسیم می‌نماید و از جهت این‌که به علت خویش پیوسته است، وجود خود را آشکار می‌سازد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که وابسته بودن به علت در یک موجود حادث، چیزی است که همواره بعد از مقام ذات تحقق می‌پذیرد. به‌عبارت دیگر می‌توان گفت جهت وابسته بودن به علت چیزی است که در مرتبهٔ بعد از مقام ذات واقع شده است. این نوع تقدّم و تأخّر را به حسب اصطلاح تقدّم و تأخّر ذاتی نامیده‌اند. حادث ذاتی را نیز به همین معنی و مطابق همین اصطلاح «حادث» خوانده‌اند. زیرا حادث ذاتی اگرچه مسبوق به عدم زمانی نمی‌باشد، ولی در مقام ذات و مرتبهٔ ماهیت که به خویش وامانده است، معنی نیستی را حکایت می‌کند.

باتوجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به آسانی می‌توان گفت هر موجود حادث، اعم از این‌که ذاتی باشد یا زمانی، مسبوق به نیستی خویش است. تفاوتی که در اینجا وجود دارد، این است که حادث زمانی مسبوق به عدم زمانی است؛ در حالی که حادث ذاتی جز از نیستی در مقام ذات حکایت نمی‌کند. نیستی در مقام ذات، سابقهٔ هستی از سوی فاعل را تشکیل می‌دهد و به این ترتیب می‌توان گفت هست شدن از سوی فاعل هیچ معنایی جز نیست بودن در مقام ذات را دارا نمی‌باشد. این حقیقت را یکی از عرفا در این عبارت آشکار ساخته است: «در نیستی کوفت تا هست شد».

قدیم زمانی مصداق خارجی ندارد

با توجه به آنچه ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود در باب حادث ذاتی بین فعل و فاعل یا علت و معلول هیچ‌گونه جدایی یا فاصلهٔ زمانی وجود ندارد، زیرا علت تامه با معلول خود همیشه با یکدیگر در زمان توأم می‌باشند. بین فعل و فاعل نیز پیوسته معیت زمانی

وجود دارد. آنچه می‌تواند در این باب ملاک تقدّم و تأخّر یا سبق و لحوق واقع شود، چیزی جز تقدّم ذاتی نمی‌باشد. تقدّم و تأخّر ذاتی را در مقام بیان، در زبان فار سی با به‌کار بردن کلمهٔ «پس» و در زبان عربی با استعمال کلمهٔ «ثم»، یا هر حرف دیگری که معادل یا مرادف آن باشد، نشان می‌دهند. به‌طور مثال گفته می‌شود «خورشید طالع شد سپس نور همه‌جا را روشن کرد»؛ ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت: «نور خورشید همه جا را روشن کرد، سپس خورشید طالع گشت». آنچه می‌تواند موجب صحت و درستی این نوع تعبیر در زبان‌های مختلف گردد، تنها به وضع لغت که یک امر قراردادی است، مربوط نمی‌گردد؛ بلکه یک واقعیت است که جز با این نوع تعبیر و این‌گونه عبارات نمی‌توان آن را حکایت نمود. اکنون که معلوم شد، حادث ذاتی به‌هیچ وجه مسبوق به عدم زمانی نیست، این مطلب نیز به‌روشنی معلوم می‌گردد چیزی که در زمان واقع نمی‌شود، هرگز به صفت حدوث و قدم زمانی متصف نمی‌گردد. بنابراین، باید گفت قدیم زمانی به‌هیچ‌وجه مصداق خارجی ندارد؛ زیرا آنچه در زمان واقع نمی‌شود، نمی‌تواند از مصادیق قدیم زمانی به‌شمار آید؛ و آنچه در زمان واقع می‌شود، ناچار زمانی وجود نداشته و سپس موجود گشته است و این چیزی جز معنی حادث زمانی نمی‌باشد. بنابراین، یک موجود قدیم، چیزی جز قدیم ذاتی نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، قدیم زمانی به هیچ‌وجه مصداق خارجی ندارد.

بر خلاف آنچه در باب قدیم ذکر شد، حادث دارای اقسام گوناگون است. این اقسام به ترتیب عبارتند از:

۱. حادث زمانی
۲. حادث ذاتی
۳. حادث دهری
۴. حادث اسمی

در مورد حادث زمانی و حادث ذاتی به‌طور اجمال سخن گفته شد و تفاوت میان آنها نیز مورد بررسی قرار گرفت. جای هیچ‌گونه تردید نیست که هر موجود حادث، اعم از این‌که ذاتی باشد یا زمانی، مسبوق به نیستی خویش است. تنها تفاوت در این است که حادث زمانی مسبوق به عدم مقابل یا نیستی واقعی است؛ در حالی که حادث ذاتی مسبوق به عدم ذاتی یا عدم مجامع می‌باشد. عدم مقابل یا نیستی واقعی عبارت است از

آن گونه نیستی که منشأ آن عدم علت تامه نسبت به یک شیء است. عدم ذاتی که آن را عدم مجامع نیز می‌گویند، عبارت است از امکان ذاتی که لازمهٔ ماهیت است و هرگز از آن جدا نمی‌گردد. امکان ذاتی چیزی جز لااقتضاء بودن ماهیت در حدّ ذات نسبت به هستی و نیستی نمی‌باشد. این نوع عدم را از آن جهت مجامع می‌گویند که با وجود شیء از سوی علت نیز سازگار است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، حادث ذاتی از جهت این‌که به علت خویش وابسته است، موجود است، ولی از جهت این‌که به خویش وامانده است، معدوم به‌شمار می‌آید. ابن سینا در این مورد جمله‌ای آورده است که در میان حکمای اسلامی بسیار معروف است. آن جمله، به این صورت در آثار حکما نقل شده است:

«الممکن من ذاته أن یکون لیس و له من علّته یکون أیس».

حادث دهری، نخستین بار به‌وسیلهٔ میرداماد در تاریخ فلسفهٔ اسلامی مطرح شده است. حادث دهری نوعی از حدوث است که از یک جهت به حادث زمانی شباهت دارد و از جهت دیگر به حادث ذاتی؛ در عین حال نه می‌توان آن را حادث ذاتی دانست و نه حادث زمانی. حادث دهری از آن جهت به حادث زمانی شباهت دارد که حادث دهری و حادث زمانی هر دو مسبوق به عدم واقعی می‌باشند؛ اما شباهت حادث دهری به حادث ذاتی از جهت این است که عدم سابق بر آنها از نوع عدم زمانی به‌شمار نمی‌آید. به این ترتیب معلوم می‌شود عدم سابق در مورد حدوث دهری هم واقعی و مقابل است و هم در عین حال زمانی به‌شمار نمی‌آید. عدم واقعی یا مقابل، همان‌گونه که گذشت، به‌هیچ‌وجه با وجود شیء سازگار نیست.

میرداماد بر این عقیده است که هر موجود طبیعی مسبوق است به نوعی از عدم واقعی که در مقابل وجود آن قرار گرفته؛ و بر خلاف عدم ذاتی، به هیچ‌وجه با وجود شیء سازگار نمی‌باشد. سابقه و تقدّم آن بر وجود شیء از نوع تقدّم و سابقهٔ زمانی نیز نمی‌باشد؛ به این ترتیب باید گفت این نوع از عدم در مورد اشیاء فقط در سلسلهٔ طولیهٔ موجودات معنا دارد.

حکما برای موجودیت در سلسلهٔ طولیه چهار مرحلهٔ مختلف قائل شده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. موجود سرمدی

۲. موجود دهری

۳. موجود آنی

۴. موجود زمانی

هر یک از این چهار مرحله در قوس صعودی از مرحلهٔ دیگر برتر و بالاتر است. معنی این سخن آن است که هر یک از مراحل بالاتر شامل مراحل پایین‌تر می‌شود؛ ولی هیچ‌یک از مراحل پایین‌تر به هیچ‌وجه شامل مرحلهٔ بالاتر از خود نمی‌گردد.

لازمهٔ این که یک شیء در سلسلهٔ طولیه دارای مراحل گوناگون و مراتب متفاوت بوده باشد، این است که مرحلهٔ پایین‌تر همواره فاقد مرحلهٔ بالاتر از خویش بوده باشد. معنی این سخن، که مرحلهٔ پایین فاقد مرحلهٔ بالاتر از خویش است، این است که هر موجود در مرحلهٔ طبیعت و جهان عناصر مسبوق به عدم خویش در مرحلهٔ بالاتر است. این عدم، یک عدم واقعی است که در مقابل وجود شیء قرار گرفته و به‌هیچ وجه با آن سازگار نمی‌باشد؛ به همین جهت با عدم ذاتی که حکما به آن اعتراف کرده‌اند، به نحو قابل ملاحظه‌ای متفاوت است؛ زیرا عدم ذاتی چون به معنی لااقتضا بودن ذاتی ماهیت نسبت به وجود و عدم است با وجود ماهیت از سوی علت سازگار می‌باشد. این عدم از نوع عدم زمانی نیز نمی‌باشد؛ زیرا مسبوق بودن یک موجود به عدم خویش در مرحلهٔ بالاتر، از نوع عدم زمانی به‌شمار نمی‌آید؛ و این بدان جهت است که امتداد زمان، سلسلهٔ طولیهٔ موجودات را تشکیل نمی‌دهد و در آن امتداد، بالا و پایین و شدت و ضعف دارای معنی معقول نمی‌باشد. سلسلهٔ طولیهٔ موجودات در متن هستی و حاقّ اعیان واقع شده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت سیر صعودی یک موجود از مرحلهٔ پایین به مراحل بالا در نوع تحول آن از مقام ظاهر به مقام باطن نهفته است. دگرگون شدن از مقام شهود به مقام غیب و از ملک به ملکوت چیزی جز یک تحول در مراحل هستی نمی‌باشد؛ به همین جهت است که نسبت عالم دهر به زمان، همانند نسبت روح به بدن توصیف شده است؛ همان‌گونه که نسبت سرمد به دهر نیز مانند نسبت روح به بدن می‌باشد. در اینجا اگر کسی آن سیال را راسم زمان بداند و نسبت آن دو شیء را به‌یکدیگر مانند نسبت روح و بدن به‌شمار آورد، ناچار باید گفت نسبت دهر به عالم زمان نسبت روح روح به بدن است. اگر از دهر بالاتر رویم و عالم سرمد را با عالم زمان مورد مقایسه قرار دهیم، باید گفت نسبت عالم سرمد به عالم زمان مانند نسبت روح روح روح ـ با سه مرتبه تکرار ـ به بدن است. بنابراین، بین حدوث دهری و حدوث ذاتی تفاوت اساسی وجود دارد.

برخی از حکما تفاوت بین این دو نوع حادث را مورد انتقاد قرار داده و آن را انکار کرده‌اند. اکنون بی‌مناسبت نیست بخشی از عین عبارت میرداماد را در این باب، جهت مزید توضیح بیاوریم:

... فإذن، تتحصّل للحصول فی نفس الأمر، أوعیة ثلثة. فوعاء الوجود المتقدّر السّیال، أو العدم المتقدّر المستمر للمتغیّرات الکیانیّة بماهی متغیّرة، زمان. و وعاء صریح الوجود المسبوق بالعدم الصّریح المرتفع عن أفق التقدّر و اللّاتقدّر للثّابتات بماهی ثابتات، و هو حاقّ متن الواقع، دهر. و وعاء بحت الوجود الثّابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغیّر مطلقاً، و المتعالی عن سبق العدم علی الإطلاق و هو صرف الفعلیّة المحضة الحقّة من کلّ جهة، سرمد. و کمال الدّهر أرفع و أوسع من الزّمان، فکذلک السّرمد أعلی وأجل وأقدس و أکبر من الدّهر. فالحدوث بحسب سبق العدم الصریح، احق الاسماء و اجدرها به الحدوث الدّهری...[1].

عبارات میرداماد در این مورد نیز مانند سایر موارد تا حدودی پیچیده و دارای نشیب و فراز است؛ ولی در این بخش از عبارت واضح است که وی ظرف جهان حرکت را زمان دانسته و جهان مجردات را عالم دهر به‌شمار آورده است، سرانجام هستی محض و وجود ناب، که هیچ‌گونه نیستی را در آنجا راه نیست، عالم ذات و اسماء و صفات خداوند دانسته و آن را عالم سرمد نامیده و حادث دهری را، که خود مبدع و مبتکر آن است، از جهت مسبوق بودن به عدم واقعی شایسته‌ترین نوع از انواع حادث به‌شمار آورده است.

پس از حدوث دهری، که به‌وسیلهٔ میرداماد کشف و ابداع گردید، «حدوث اسمی» تازه‌ترین نوع از انواع حدوث است که در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده است. حاج ملّاهادی سبزواری برای نخستین بار، همانگونه که خود می‌گوید، با اقتباس از قرآن مجید این نوع از حدوث را در فلسفهٔ اسلامی وارد ساخت. آیه‌ای که در کشف و ابداع این نوع از حدوث مورد استناد وی واقع شده است، آیهٔ شریفهٔ:

ما تعبدون من دونه إلّا أسماء سمّیتموها أنتم و آباؤکم ما أنزل‌اللّه بها من سلطان[2].

است.

---

۱. القبسات. ص ۷.

۲. سورهٔ یوسف(۱۲)، آیهٔ ۴۰.

سبزواری با یک زمینهٔ فکری و آمادگی ذهنی، که از طریق برخی قواعد فلسفی برای وی حاصل گشته بود، از این آیهٔ شریفه الهام گرفت و به این مسئله واقف گشت که در مقام وجود محض و هستی ناب جز هستی نمی‌گنجد و هر چیز دیگر جز حقیقت وجود بی‌گانه به‌شمار می‌آید. آنجا که احاطهٔ هستی و سیطرهٔ وجود حق حاکم است، همه‌چیز نابود است؛ جایی که پرچم ازلیت برافراشته است، آثار حدوث در چاه نیستی فرود افتاده است. به قول شاعر عارف

چو سلطان عـزّت عـلم بـر کشـد　　　جهان سر به جیب عدم در کشـد

قواعدی که در ایجاد زمینه و آماده ساختن ذهن جهت ادراک حدوث اسمی می‌تواند مؤثر باشد، عبارتند از چند قاعده که زیربنای فلسفهٔ صدرالمتألّهین شیرازی را تشکیل می‌دهند:

یکی از آن قواعد اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیات است.

قاعدهٔ دوم، این‌که هستی جز نیکی نیست، وجود خیر محض است؛ زیبایی مطلق، هستی است و منشأ هرگونه بدی و ناروایی چیزی جز نیستی نمی‌باشد.

قاعدهٔ سوم، این است که در اصل وجود و صرف هستی به‌هیچ‌وجه نمی‌توان ثانی تصور نمود؛ زیرا صرف حقیقت شیء قابل تکرار نمی‌باشد. منشأ تکرار و دوگانه بودن را همیشه باید بیرون از حقیقت شیء جست‌وجو کرد. اکنون اگر حقیقت یک شیء به‌گونه‌ای بسیط و گسترده باشد که هیچ‌گونه مجال برای خودنمایی غیر خویش باقی نگذارد، هرگونه سخن از تعدد و تکرار بی‌معنی خواهد بود.

قاعدهٔ دیگری که می‌توان در اینجا از آن نام برد، این است که گفته‌اند هرچیزی که از حدّ و اندازهٔ خویش تجاوز نماید، ناچار به ضدّ خویش تبدیل می‌گردد. این قاعدهٔ کلی دربارهٔ ظهور بی‌حدّ و حصر هستی نیز صادق است. ظهور وجود و آشکار بودن هستی به پایه‌ای از روشنایی و وضوح رسیده که سخت موجب ابهام گردیده است. به این ترتیب باید گفت غایت ظهور هستی است که باعث خفای آن گشته است. به قول شاعر:

حجاب روی تو هم روی تو است در همه‌جا　　　نهانی از همه عالم ز بس که پیدایی

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، معلوم می‌شود در حاقّ حقیقت وجود و کنه هستی، هیچ‌گونه تعدد و کثرت نیست. همهٔ کثرات و رسوم در سراسر جهان، مظاهر اسماء و صفات خداوند به‌شمار می‌آیند که پس از مقام ذات و مرتبهٔ احدیّت ظاهر گشته‌اند. مقام

ذات و مرتبهٔ احدیّت را عرفا مقام «لااسم و لا رسم» خوانده‌اند.

لازم به یادآوری است که حقیقت معنی حادث اسمی به هیچ‌وجه یک مسئلهٔ جدید به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا معنی حدوث اسمی چیزی جز این نیست که ظهور جهان عبارت است از تجلّی حق تبارک و تعالی در مظاهر اسماء و صفات خویش. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مسئلهٔ تجلی حق، تبارک و تعالی، در مظاهر اسماء و صفات خویش همواره نزد عرفا مطرح بوده است و همین بزرگان بوده‌اند که از طریق شهود به این حقیقت نائل گشته‌اند. حقیقت جهان در نظر اهل شهود چیزی جز جلوه‌های گونه‌گون خداوند نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت معنی حادث اسمی پیش از حاج ملّاهادی سبزواری، همواره مورد توجه اهل معرفت بوده است. ولی آنچه را نمی‌توان انکار کرد، این است که این مسئله به این عنوان پیش از وی به‌هیچ‌وجه مطرح نبوده است. وی نخستین کسی است که این مسئله را تحت عنوان حادث اسمی در فلسفهٔ اسلامی وارد ساخته است.

انواع سه گانه در حادث زمانی

حادث زمانی در نظر حکمای اسلامی به سه نوع متفاوت تقسیم می‌گردد:

نوع نخست، در مواردی تحقق پیدا می‌کند که یک شیء به‌طور دفعی در یک آن معین، موجود گردد. در این مسئله هیچ‌گونه ابهام نیست که ایجاد دفعی به‌طور تدریج و در زمان واقع نمی‌شود، زیرا زمان در حدّ ذات خود متدرّج است. بنابراین، اگر ایجاد یک شیء در زمان واقع شود، ناچار به‌تدریج تحقق پیدا خواهد کرد. معنی این سخن آن است که اگر یک شیء به‌طور دفعی در جهان موجود گردد، ناچار در ظرف زمان نخواهد بود. به‌طور مثال گفته می‌شود حالت رسیدن، که آن را وصول به مطلوب می‌نامند، یا حالت تماس و انطباق دو شیء با یکدیگر، اموری هستند که در زمان واقع نمی‌شوند، بلکه در یک آن تحقق می‌پذیرند. تحقق این‌گونه امور در یک آن معین، چیزی جز حدوث آنها در همان آن نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت حادث شدن این‌گونه از امور در جهان همیشه منطبق است با یک آن معین از آنات زمان.

نوع دوم از انواع حادث زمانی عبارت است از این‌که یک شیء در مجموعهٔ یک زمان معین حادث گردد؛ ولی حدوث آن به گونه‌ای باشد که هر جزء از اجزای آن با هر جزء از اجزاء که در زمان فرض می‌شود، منطبق گردد. این نوع حادث در مورد حرکت قطعیه صادق است. کلیه طبایع جسمانی نیز بنابر اصل اساسی حرکت جوهری از مصادیق این

نوع حادث به‌شمار می‌آیند. زیرا طبایع جسمانی اگر بنابر این بود که در جوهر وجود متحرک باشند، نسبت به آغاز و انجام خود همانند حرکت قطعیه خواهند بود.

در باب حرکت قطعیه این معنی صادق است که گفته شود هر جزء از اجزای حرکت با هر جزء از اجزاء که در زمان فرض شود، منطبق می‌باشد.

در باب طبایع جسمانی نیز این معنی صادق است که گفته شود هر جزء از اجزاء حرکت جوهری یک جسم با هر جزء از اجزاء زمان وجود آن منطبق است. تفاوت این نوع حادث با سایر انواع آن در این است که می‌توان گفت در این نوع حادث، بقاء و حدوث یک چیز بیش‌تر نمی‌باشند. معنی این سخن آن است که حدوث یک شیء عین بقای آن است؛ همان‌گونه که بقای یک شیء چیزی جز حدوث آن نیست. اگر کسی معنی حرکت قطعیه را مورد بررسی قرار دهد، به آسانی اعتراف خواهد کرد که بقاء و دوام حرکت قطعیه چیزی جز جریان و سیلان آن نمی‌باشد، همان‌گونه که سیلان و جریان آن، چیزی جز بقای آن نمی‌باشد. اگر حقیقت حرکت بخواهد باقی بماند، ناچار باید جریان و سیلان داشته باشد و هنگامی که حرکت، جریان و سیلان داشته باشد، باقی خواهد بود.

نوع سوم از انواع حادث زمانی عبارت است از این‌که یک شیء در مجموعهٔ یک زمان معین حادث گردد؛ ولی حدوث آن به‌گونه‌ای باشد که در هر جزء از اجزای که برای زمان فرض می‌شود، همهٔ آن شیء وجود داشته باشد. به‌عبارت دیگر در این باب می‌توان گفت حدوث یک شیء در مجموعهٔ یک زمان به‌گونه‌ای نیست که هر جزء از اجزای آن با هر جزء از اجزای زمان منطبق گردد. این نوع حادث، در مورد حرکت توسطیه صادق است. «آنِ سیّال» نیز که وجود زمان را در خارج ترسیم می‌نماید، از مصادیق این نوع حادث به‌شمار می‌آید؛ زیرا آن سیال در عین وحدت و یگانگی با سیلان ذاتی خود، مجموعهٔ یک زمان را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب می‌توان گفت در هر جزء از اجزای که برای یک زمان فرض می‌شود، همهٔ حقیقتِ آن سیّال وجود دارد. در اینجا به هیچ‌وجه مسئلهٔ انطباق اجزای آن سیّال با اجزای مجموعهٔ زمان مطرح نیست؛ به همین جهت باید گفت آن سیّال نسبت به اجزای زمان همانند حرکت توسطیه است نسبت به اکوان دفعیه. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، تفاوت بین حرکت قطعیه و حرکت توسطیه نیز به‌خوبی آشکار می‌گردد. بررسی این مسئله که آیا کدام یک از این دو نوع حرکت در جهان خارج موجود است، در مباحث بعد مطرح خواهد شد.

آنِ سیّال و نقطهٔ منتقله

در نظر برخی حکمای اسلامی، کلمهٔ «آن» دارای دو معنی متفاوت است. معنی نخست در باب کلمهٔ آن، عبارت است از چیزی که ترسیم کنندهٔ زمان به‌شمار می‌آید. چیزی که وجود زمان را در خارج ترسیم می‌نماید، «آنِ سیّال» نامیده می‌شود. وجود زمان در جهان خارج بر آنِ سیّال مترتب است. معنی دوم در باب کلمهٔ «آن» به معنای طرف زمان است. این معنی در باب کلمهٔ آن، مانند معنی کلمهٔ نقطه در باب امتداد است. در مورد طول یک شیء نقطه را نهایت خط به‌شمار آورده‌اند. در مورد این همانندی می‌توان گفت آنجا که خط پایان می‌یابد، نقطه آغاز می‌شود و آنگاه که زمان به نهایت خود می‌رسد لحظهٔ «آن» فرا می‌آید. همان‌گونه که نقطه، از جهت این‌که پایان خط است، قابل تقسیم نیست، آنِ مفروض نیز از جهت این که نهایت زمان است، قابل تقسیم نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت نقطه به این معنی که پایان خط است و آن مفروض به این معنی که نهایت زمان است از اموری به‌شمار می‌آیند که در جهان ذهن موجوداند و در جهان خارج هیچ‌گونه اثری بر آنها مترتب نمی‌گردد؛ زیرا این نقطه است که بر وجود خط مترتب می‌گردد و این آن مفروض است که فرع وجود زمان می‌باشد. بر خلاف آنچه در مورد معنی دوم آن مفروض ذکر شد، معنی نخست یعنی «آن سیال» دارای اعتبار و اثر خارجی است؛ زیرا اگر حقیقت زمان را در خارج مقدار حرکت به‌شمار آوریم، آنچه زمان را ترسیم می‌نماید، «آنِ سیّال» خوانده می‌شود و آنچه در این میان ترسیم می‌شود، «زمان متصل» نام دارد. چیزهایی را نیز می‌توان به عنوان حدود یا نهایت‌های زمان نشان داد که آنها را «آنِ مفروض» به‌معنی دوم خوانده‌اند. بنابراین، در مورد حقیقت زمان، سه امر ذیل مورد بررسی قرار گرفت:

۱. آنِ سیّال

۲. زمان متصل

۳. آنِ مفروض

در باب وجود خط ممتد نیز اموری را می‌توان مورد بررسی قرار داد که از هر جهت معادل امور سه‌گانهٔ مزبور بوده باشند. به‌طور مثال گفته می‌شود نقطهٔ منتقله، که در رأس مخروط قرار گرفته، پس از تماس با سطح موجود و ادامهٔ حرکت در آن موجب ترسیم خط ممتد می‌گردد. پس از این‌که خط ممتد روی

سطح موجود ظاهر می‌گردد، به‌طور بی‌نهایت می‌توان آن را تقسیم نمود. در هر تقسیم از تقسیم‌های بی‌پایان، نقطه‌ای را می‌توان فرض کرد که به هیچ‌وجه در پیدایش خط مؤثر نمی‌باشد؛ بلکه فرض هر نقطه را می‌توان فرع وجود خط به شمار آورد. به این ترتیب است که می‌توان گفت نقطهٔ منتقله در ترسیم خط، همانند آنِ سیال در ترسیم زمان شناخته می‌شود. خط ممتد روی سطح موجود را نیز می‌توان همانند زمان متصل به‌شمار آورد و سرانجام نقطه‌های مفروض در خط را می‌توان با آنات موهوم در زمان برابر نمود. پس از این‌که امور سه‌گانه در باب خط و زمان مورد بررسی قرار گرفت، تفاوت بین حرکت قطعیه و حرکت توسطیه به‌روشنی معلوم می‌گردد. معنی اکوان دفعیه را نیز در این باب می‌توان توجیه نمود. در باب حرکت آنچه با خط ممتد برابر است حرکت قطعیه خوانده می‌شود و آنچه با نقطهٔ منتقله برابر است، حرکت توسطیه به‌شمار می‌آید. اکوان دفعیه را نیز که در باب حرکت فرض کرده‌اند، می‌توان با نقطه‌های موهوم در خط برابر دانست.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از پیروان صدرالمتألّهین شیرازی را جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم. این شخص ملّامحسن فیض کاشانی است ک در یکی از آثار خود در این باب می‌گوید:

فی الحرکة شیء کالخطّ المرسوم و هوالحرکة المتّصلة القطعیّة؛ و شیء کالنّقطة الفاعلة للخطّ و هو الحرکة التّوسّطیّة؛ و أشیاء کالنّقط المفروضة فیه الّتی لم تفعله، بل تأخّرت عنه و هی الأکوان المفروضة حسب الإنفراض حدود المسافة[۱].

و قد ثبت أنّ الزّمان مقدار الحرکة؛ ففیه أیضاً شیء کالرّاسم، یقال له «الآن السیال»؛ و شیء کالمرسوم، یقال له «الزّمان المتّصل»؛ و أشیاء کالحدود و النّهایات، یقال لکلّ منها «الآن» بالمعنی الأخر.

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، در باب حرکت سه امر را می‌توان به‌طور معقول مورد بررسی قرار داد. امر اول، عبارت است از نفس سیلان و تدریج که آن را حرکت قطعیه می‌خوانند. امر دوم، عبارت است از چیزی که این سیلان و تدریج را

---

۱. اصول المعارف. ص ۹۸.

ترسیم می‌نماید، به‌گونه‌ای که می‌توان آن را به‌منزلهٔ فاعل به‌شمار آورد. این همان چیزی است که آن را «حرکت توسطیه» نامیده‌اند. امر سوم، عبارت است از چیزی که در هر لحظه و آنِ مفروض می‌توان آن را در نظر گرفت، و این همان چیزی است که آن را «کون دفعی» می‌خوانند. .ر هرگونه حرکت می‌توان به‌طور بی‌نهایت اکوان دفعیه فرض کرد.

الحركة لا تخلو عن حدٍّ ما من السّرعة و البطوء

حرکت چیزی است که هرگز از یک نوع شتاب یا کندی خالی نمی‌باشد؛ زیرا حرکت هر چه باشد، ناچار باید در چیزی و در زمانی به‌وقوع پیوندد. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر حرکت پیوسته در چیزی و در زمانی به‌وقوع می‌پیوندد، ناچار باید از یک نوع شتاب یا کندی برخوردار باشد. سرعت و بطوء را باید از لوازم حرکت به‌شمار آورد. حرکت بدون سرعت یا بطوء در خارج وجود ندارد. حرکت سریع عبارت است از طی مسافت بیش‌تر در زمان کم‌تر یا در زمان مساوی؛ طی مسافت مساوی در زمان کم‌تر نیز از مصادیق حرکت سریع به‌شمار می‌آید. حرکت بطیء عبارت است از چیزی که درست در مقابل حرکت سریع واقع می‌شود. تندی و کندی در باب حرکت از جملهٔ امور اضافی به‌شمار می‌آید که بدون تحقق معنی اضافه هیچ‌یک از آنها در خارج مصداق پیدا نمی‌کند. حرکت کند هرگاه با حرکت کندتر مقایسه شود، یک حرکت تند به‌شمار می‌آید. همان‌گونه که حرکت تند هرگاه با حرکت تندتر مقایسه شود، یک حرکت کند به‌شمار می‌آید. به این ترتیب باید گفت: تندی و کندی مانند بزرگی و کوچکی دو صفت است که پیوسته با یکدیگر متضایف می‌باشند. تضایف یکی از اقسام چهارگانهٔ تقابل است که دارای احکام مخصوص می‌باشد.

برخی گمان کرده‌اند حرکت کُند چیزی است که از ترکیب مقداری حرکت و مقداری سکون به‌وجود می‌آید. در نظر این جماعت، سکون چیزی است که می‌تواند در میان اجزای حرکت نفوذ کند و از شتاب آن بکاهد. کسانی که با مسائل حرکت آشنایی دارند، به‌خوبی می‌دانند که این سخن به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند یک سخن معقول و منطقی به‌شمار آید؛ زیرا حرکت یک امر متصل و پیوسته است. این مسئله نیز بسیار روشن است که آنچه در واقع متصل و پیوسته است، تنها می‌تواندبالقوه قابل تقسیم باشد. چیزی که در واقع و

نفس‌الأمر متصل واحد به‌شمار می‌آید، به‌طور بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است؛ زیرا اگر یک امر متصل به مرحله‌ای رسد که قابل تقسیم نباشد، مستلزم این است که جزء لایتجزی تحقق پذیرد و تحقق جزء لایتجزی یا جوهر فرد در نظر عقل مردود شناخته شده است. کسانی که حرکت کُند را مجموعه‌ای از سکون‌ها و حرکت‌ها می‌پندارند، در واقع نه حرکت را یک متصل واحد به‌شمار می‌آورند و نه زمان را. لازمهٔ سخن این جماعت این است که یک امر متصل در جهان خارج جز مجموعه‌ای از اجزای غیر قابل تقسیم که در پهلوی هم قرار گرفته‌اند چیز دیگری نمی‌باشد. در نظر این جماعت حقیقت زمان نیز چیزی جز تتالی آنات نمی‌باشد.

حکما، سخن این جماعت را مردود دانسته و تتالی آنات در زمان را امری نامعقول به‌شمار آورده‌اند. در نظر حکما همان‌گونه که نقطه طرف خط است، آن مفروض نیز طرف زمان به‌شمار می‌آید. نقطه آنجا آغاز می‌شود که خط پایان می‌یابد. آن مفروض نیز چیزی است که نه از گذشته حکایت می‌کند و نه از آینده. چیزی که نه از گذشته است و نه از آینده، به کجا مربوط است و حقیقت آن چیست؟ اگر آن مفروض نه از گذشته است و نه از آینده، چگونه می‌توان گفت که از پهلوی هم قرار گرفتن آنات، حقیقت زمان به‌وجود می‌آید؟ آیا پهلوی هم قرار گرفتن آنات در عین گسیخته بودن و پراکندگی می‌تواند یک حقیقت متصل و سیال به‌وجود آورد؟ در باب حرکت نیز وضع به همین منوال است؛ زیرا این پرسش در آنجا نیز تکرار می‌شود و گفته می‌شود که آیا پهلوی هم قرار گرفتن یک سلسله از سکون‌ها می‌تواند حقیقت حرکت را در خارج تشکیل دهد؟ پاسخ این گونه پرسش‌ها بدون تردید جز یک پاسخ منفی نمی‌باشد. وقتی این مسئله روشن باشد که حقیقت حرکت از مجموعهٔ سکون‌ها تشکیل نمی‌گردد، این مسئله نیز روشن است که حرکت کُند از مجموعهٔ سکون‌ها و حرکت‌ها تشکیل نمی‌شود.

استدراک

آنچه در آغاز این مبحث در مورد حرکت سریع ذکر شد، علی‌رغم ظاهر عبارت آن به مسئلهٔ حرکت در مکان اختصاص نمی‌یابد، زیرا همان‌گونه که ذکر شد، سرعت و بطوء از لوازم وجود حرکت به‌شمار می‌آیند. وجود حرکت در هر مقوله از مقولات تحت عنوان همان مقوله مورد بحث واقع می‌شود، همانگونه که حرکت در عَرَض تابع احکام یک مقولهٔ عرضی است، حرکت در جوهر نیز تابع احکام مقولهٔ جوهری می‌باشد. به این

ترتیب، باید گفت وجود حرکت در هر یک از مقولات، اعم از این‌که یک مقولهٔ عرضی باشد یا مقولهٔ جوهری، هرگز خالی از یکی از دو صفت سرعت یا بطوء نمی‌باشد. صفت سرعت در باب حرکت هرگاه در مورد مقولهٔ عرضی مکان مورد بررسی واقع شود، ناچار با معیار «طی مسافت بیش‌تر و زمان کم‌تر» اندازه‌گیری می‌شود؛ ولی صفت سرعت در باب حرکت هرگاه در مورد سایر مقولات مورد بررسی قرار گیرد، باید معیار دیگری به‌کار گرفته شودکه بتواند با معیار مزبور هم‌آهنگ و برابر باشد. برخی از حکما تقابل میان سرعت و بطوء در باب حرکت را از نوع تقابل تضایف ندانسته و تقابل عدم و ملکه یا ثبوت و عدم را نیز در این باب مورد اشکال قرار داده‌اند. صدرالمتألّهین این مسئله را در کتاب الاسفار الاربعة مورد بررسی قرار داده و گفته است که تقابل میان سرعت و بطوء از نوع تقابل تضاد به‌شمار می‌آید. وی برای اثبات مدعای خویش در این باب اقامهٔ برهان کرده است که نقل آن براهین از گنجایش این مختصر بیرون است.

سخن صدرالمتألّهین در این باب خالی از اشکال نمی‌باشد. زیرا یکی از شرایط اساسی که در باب تقابل تضاد معتبر شناخته شده است، در مورد تقابل میان دو صفت سرعت و بطوء موجود نمی‌باشد. حکما گفته‌اند یکی از شرایط تقابل تضاد این است که میان دو امری که نسبت به یکدیگر تقابل تضاد دارند، باید نهایت بعد و اختلاف موجود باشد. اکنون اگرتقابل میان سرعت و بطوء مورد بررسی قرار گیرد، معلوم می‌شودمیان سرعت و بطوء نهایت بعد و اختلاف موجود نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت حرکت سریع وقتی با حرکت سریع‌تر مورد مقایسه واقع شود، ناچار یک حرکت بطیء به‌شمار می‌آید. در مورد حرکت کُند و کُندتر نیز وضع به همین منوال است.

به این ترتیب، باید گفت تقابل میان سرعت و بطوء از نوع تقابل تضایف است و آنچه صدرالمتألّهین در این باب آورده به هیچ‌وجه قابل قبول نمی‌باشد. وی گفته است:

> إنّ التّقابل بین السّرعة و البطوء لیس بالتّضایف لأنّ المتضایفین متلازمان فی الوجود و هما غیر متلازمین فی واحد من الوجودین...[۱].

همان گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، وی به‌طور صریح و آشکار تقابل تضایف میان سرعت و بطوء را مورد انکار قرار می‌دهد.

تقابل میان سرعت و بطوء، از هر نوع که باشد، در یک مسئله نمی‌توان تردید روا

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۱۹۸.

داشت و آن این‌که سرعت و بطوء از لوازم وجود حرکت به‌شمار می‌آیند. به‌عبارت دیگر، گفته می‌شود همان‌گونه که حرکت تند و با شتاب، حرکت است و چیزی از حقیقت حرکت بودن را فاقد نمی‌باشد، حرکت کُند و بی‌شتاب نیز حرکت است و هیچ‌چیز از حقیقت حرکت بودن را فاقد نمی‌باشد. در مورد مراتب متفاوت وجود و مراحل شدید و ضعیف نور نیز وضع به همین منوال است. اختلاف در مراتب تشکیک از حاقّ حقیقت شیء ناشی می‌گردد. همان‌گونه که نور شدید نور به شمار می‌آید، نور ضعیف نیز بدون تردید نور می‌باشد. کسانی که با معنی تشکیک در وجود آشنا نیستند، گمان می‌کنند نور ضعیف چیزی است که از مقداری نور و مقداری ظلمت ترکیب شده است. حرکت کُند و بی‌شتاب را نیز مجموعه‌ای از سکون و حرکت به‌شمار آورده‌اند. این جماعت در باب وجود نیز همین اشتباه را مرتکب شده و وجود ضعیف را مرکب از هستی و غیر هستی پنداشته‌اند. این سخن‌ها در نظر کسانی که تشکیک را پذیرفته‌اند، چیزی جز یک سلسله اوهام نیست.

الحركة لا تقع فی الآن

اگر وجود زمان در خارج به آنات غیر متناهی قابل تقسیم باشد، ناچار باید گفت حرکت در آنِ مفروض واقع نمی‌شود؛ زیرا وقوع حرکت در آنِ مفروض مستلزم اعتراف به وجود جزء لایتجزی در مسافت خواهد بود، در حالی که وجود جزء لایتجزی از سوی حکما به شدت مورد انکار قرار گرفته و براهین قاطع جهت بطلان آن اقامه شده است. بیان ملازمهٔ بین وقوع حرکت در آنِ مفروض و اعتراف به وجود جزء لایتجزی به این ترتیب است که گفته می‌شود وقوع حرکت در هر مقوله از مقولات، مستلزم گذشت زمان و طی مسافت است. اکنون اگر وجود زمان به آنات غیرمتناهی قابل تقسیم باشد، وجود مسافت نیز به اجزای غیرمتناهی قابل تقسیم خواهد بود؛ زیرا در باب حرکت، گذشت زمان را معادل و هم‌گون با طی مسافت دانسته‌اند. در این صورت اگر وقوع حرکت در آنِ مفروض جایز باشد، ناچار وقوع حرکت در جزء لایتجزی، نیز جایز خواهد بود؛ در حالی که وجود جزء لایتجزی در جهان خارج از نظر حکما مردود شناخته شده است. لازم به یادآوری است که بر خلاف حکما بیش‌تر متکلمین به‌وجود جزء لایتجزی، که آن را «جوهر فرد» می‌نامند، اعتراف نموده و جهت اثبات آن کوشش فراوان کرده‌اند. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که وقتی جسم در زمان مخصوص حرکت می‌کند، اگر آنِ مفروض در نظر گرفته شود، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که جسم در آنِ مفروض متحرک است. اکنون اگر جسم در آنِ مفروض متحرک نباشد، ناچار باید گفت جسم در آنِ مفروض، ساکن نیز نخواهد بود؛ زیرا تقابل سکون نسبت به حرکت از نوع تقابل عدم و ملکه به‌شمار می‌آید. این مسئله در باب تقابل عدم و ملکه به‌روشنی ثابت است که یک موضوع هنگامی می‌تواند به عدم یک صفت متصف گردد که شأن اتصاف به وجود آن صفت را دارا باشد؛ در حالی که آنِ مفروض، همان‌گونه که گذشت، دارای

شأن اتصاف به وجود حرکت نمی‌باشد.

به این ترتیب باید گفت جسم در آن مفروض نه متحرک است نه ساکن، در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که آیا خالی بودن یک جسم از حرکت و سکون، اگرچه در یک آنِ مفروض باشد، به معنی ارتفاع نقیضین نخواهد بود؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند موجب طرح برخی از مسائل مهم فلسفی گردد که ما در اینجا از آنها می‌گذریم. آنچه لازم است در اینجا مورد بررسی قرار گیرد، این است که گفته می‌شود بین ظرف اتصاف و ظرف وقوع، تفاوت اساسی وجود دارد. این مسئله در باب معقولات ثانیه به‌تفصیل مورد بحث و گفت‌وگو واقع شده است. معنی این سخن در اینجا آن است که گفته می‌شود آنِ مفروض نسبت به حرکت و سکون جسم از این دو حالت بیرون نیست:

۱. آنِ مفروض نسبت به حرکت و سکون جسم، ظرف اتصاف به شمار می‌آید.

۲. آنِ مفروض نسبت به حرکت و سکون جسم، ظرف وقوع به‌شمار می‌آید.

اگر آنِ مفروضْ ظرف اتصاف به شمار آید، ناچار باید گفت هر موجود جسمانی در آن مفروض متصف به حرکت می‌باشد؛ اگرچه ظرف وقوع آن را زمان دانسته‌اند. ولی اگر آن مفروض ظرف وقوع به‌شمار آید، ناچار باید گفت هیچ موجود جسمانی در آنِ مفروض متحرک یا ساکن نمی‌باشد. این سخن هرگز به‌معنی این نیست که یک موجود جسمانی از اتصاف به یکی از دو صفت حرکت یا سکون خالی می‌باشد؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، ظرف اتصاف با ظرف وقوع متفاوت است. اگر یک موضوع در ظرف وقوع از دو صفت متناقض خالی باشد، مستلزم این نیست که در ظرف اتصاف نیز از آن دو صفت خالی باشد. برای روشن شدن تفاوت بین این دو معنی، باید سخن حکما در باب معقولات ثانیه مورد بررسی قرار گیرد. سخن این بزرگان در باب معقولات ثانیه به این ترتیب است که می‌گویند اگرچه معقولات ثانیه همیشه در ذهن عارض معقولات اولیه می‌شود، ولی اتصاف معقولات اولیه به معقولات ثانیه پیوسته در خارج تحقق می‌یابد؛ به‌طور مثال گفته می‌شود معنی امکان، که یکی از معقولات ثانیه به‌شمار می‌آید، همیشه در ذهن عارض موجود ممکن می‌گردد؛ ولی اتصاف موجود ممکن به صفت امکان پیوسته در خارج تحقق می‌پذیرد؛ یعنی هر موجود ممکن‌الوجود، بدون هیچ‌گونه تردید در جهان خارج ممکن‌الوجود است، در عین این‌که معنی امکان همیشه در عالم ذهن عارض موضوع خود می‌گردد. با توجه به آنچه ذکر شد، به آسانی می‌توان گفت بین

ظرف اتصاف و ظرف وقوع در بسیاری موارد تفاوت اساسی وجود دارد، اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از حکمای پیرو ملّاصدرا یعنی ملّامحسن فیض را جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم. این حکیم می‌گوید:

الحرکة لا تقع فی الآن، و إلّا یلزم أن یکون بإزائه جزء غیر متجزّی من المسافة لتطابقهما، و قد ثبت إستحالته بالبراهین، فکلّ آن یفرض فی أثناء الحرکة لا یتّصف الجسم فیه بالحرکة و لا بالسّکون، لأنّ تقابله معها تقابل العدم و الملکة، و لإتصال الحرکة و لا یلزم من ذلک خلوّ الموضوع عنهما... و الحاصل أنّ الآن إن أخذ ظرفاً للإتّصاف فالجسم یتّصف فیه بالحرکة الواقعة فی الزمان لا فیه، و إن جعل ظرفاً لوقوع الحرکة و السّکون فلا یقع شیء منهما فیه، و لا یلزم خلوّ الموضوع عن الإتصاف بهما[1].

لازم به یادآوری است که وقتی گفته می‌شود حرکت در آنِ مفروض واقع نمی‌شود، مقصود از آن چیزی جز آن مفروض که در نهایت زمان واقع شده است، نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که چون نقطه در نهایت خط واقع شده آثار خط بر آن بار نمی‌گردد، آنِ مفروض نیز چون در نهایت زمان واقع شده آثار زمان بر آن بار نمی‌گردد. نقش آنِ مفروض چیزی جز این نیست که همواره بین گذشته و آینده فاصله واقع می‌شود و به وسیلهٔ آن می‌توان ماضی را از مستقبل جدا کرد؛ اگرچه در عین حال می‌تواند نقش اتصال بین گذشته و آینده را نیز ایفاء نماید. به این ترتیب باید گفت آنچه در باب آنِ مفروض صادق است، به هیچ‌وجه در مورد آنِ سیّال صدق نمی‌کند؛ زیرا آنِ سیّال، همان‌گونه که گذشت، نقش فاعل را ایفاء کرده و ترسیم کنندهٔ زمان به‌شمار می‌آید. به یک اعتبار می‌توان گفت حقیقت زمان در جهان خارج چیزی جز آنِ سیّال نمی‌باشد، و این بدان جهت است که زمان گذشته، گذشته است و زمان آینده هنوز نیامده است. آنچه اکنون موجود است، نه گذشته است و نه آینده. ماهیت زمان یکی از ماهیات مرموز و پیچیدهٔ جهان هستی است که بسیاری از متفکرین در باب حقیقت آن دچار حیرت گشته‌اند. ابهام و پیچیدگی در باب حقیقت زمان به اندازه‌ای است که برخی گفته‌اند از طریق عقل و برهان نمی‌توان ماهیت زمان را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داد. این اشخاص تنها راه وصول به حقیقت زمان را کشف و شهود باطنی دانسته‌اند. شاید بتوان علت ابهام و

---

۱. اصول المعارف. ص ۹۹ ـ ۱۰۰.

پیچیدگی در باب ماهیت زمان را ضعف در وجود یا سستی در هستی آن به‌شمار آورد؛ زیرا نحوهٔ هستی زمان در خارج چیزی جز تدریجی بودن و عدم قرار نمی‌باشد. بهرهٔ ادراک ذهن انسان از هستی زمان در جهان خارج چیزی بیش از این نیست که به مجرد این‌که لحظه‌ای از آن متعلّق ادراک واقع می‌شود، در زمرهٔ گذشته واقع می‌گردد. اشارهٔ فعلی به لحظهٔ حاضر در زمان، نتیجهٔ وقوع در گذشته را به‌دنبال خواهد داشت. این یک واقعیت است که انسان در حال سخن می‌گوید، ولی ادای آن همیشه در گذشته قرار می‌گیرد. حکیم معروف مسیحیت اگوستین قدیس می‌گوید:

> وقتی کسی از وی سؤال نکند که زمان چیست، او به‌خوبی می‌داند که زمان چیست؛ ولی هنگامی که از وی می‌پرسند زمان چیست، او به هیچ‌وجه نمی‌داند که زمان چیست. افعال ماضی و حال و مستقبل را به‌درستی استعمال می‌کند؛ ولی از حقیقت آن آگاه نیست[1].

1. *The Encyclopedia of Philosophy,* vol. 7-8, p.126.

لا بدّ فی کلّ حرکة أن یکون الموضوع فیها ثابتاً بوجوده

حقیقت حرکت از جملهٔ حقایقی است که از عهد باستان در میان فلاسفه مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته و محل نقض و ابرام واقع شده است. در آثار حکما برای حقیقت حرکت تعریف‌های گوناگون دیده می‌شود. هر فیلسوفی از یک جهت به وجود حرکت نگریسته و بر اساس طرز تلقی و نوع برداشت خود از آن، عقیده‌ای اظهار داشته است. علت این همه اختلاف را می‌توان نوعی پیچیدگی و بغرنج بودن در اصل حرکت به‌شمار آورد. کثرت عقاید و گونه‌گون بودن آراء در باب حرکت به اندازه‌ای است که برخی آن را نحوهٔ وجود و طرز هستی دانسته و برخی دیگر وجود آن را در خارج انکار کرده‌اند.

از جملهٔ کسانی که حقیقت حرکت را در خارج انکار کرده و هستی آن را خلاف عقل دانسته، فیلسوف معروف عهد باستان زنون الیایی است. این فیلسوف برای بطلان حرکت چندین برهان اقامه کرده که همهٔ آنها در تاریخ فلسفه معروف و در آثار فلاسفه ثبت شده است. داستان آخیلس و سنگ‌پشت از داستان‌هایی است که بی‌درنگ موجب تداعی نام زنون الیایی می‌گردد. در هر حال آنچه را زنون به‌عنوان یک شبهه در باب حرکت مطرح ساخته، هنوز هم قابل تأمل است.

نقطهٔ مقابل نظریهٔ زنون در مورد وجود حرکت، این نظریه است که سراسر جهان کائنات چیزی جز مظاهر گونه‌گون حرکت نمی‌باشد. این نظریه نیز بسیار قدیم است و برخی فلاسفه بر این عقیده بوده‌اند که عالم طبیعت رودخانه‌ای است که پیوسته در جریان است. این جملهٔ هراکلیتوس، فیلسوف یونانی، معروف است که گفته است: «دوبار نمی‌توان وارد یک رودخانه شد».

جریان جاودانه و حرکت همیشگی موجودات این جهان در نظریهٔ حرکت جوهری صدرالمتألّهین به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. براساس این نظریه، جوهر این

جهان پیوسته متحرک است و کلیهٔ مقولات عرضیه نیز به حکم این‌که در وجود تابع مقولهٔ جوهری می‌باشند، ناچار متحرک خواهند بود. وقتی جوهر و همهٔ مقولات عرضیه که در وجود تابع آن هستند پیوسته در حرکت باشند، دیگر به هیچ‌وجه نمی‌توان یک موجود را ساکن به‌شمار آورد. حرکت هرچه باشد و در هر مقوله‌ای از مقولات که تحقق یابد، ناچار مستلزم شش امر خواهد بود. آن شش امر که برای تحقق یک حرکت ضروری می‌باشند، به ترتیب عبارتند از:

۱. مبدأ و آغاز حرکت
۲. انجام و منتهای حرکت
۳. محرک، که علت حرکت به‌شمار می‌آید.
۴. مافیه الحرکة؛ یعنی مسافتی که متحرک حدود آن را با حرکت خود قطع نماید.
۵. مالأجله الحرکة؛ یعنی چیزی که حرکت برای آن تحقق می‌یابد.
۶. موضوع حرکت؛ یعنی چیزی که موصوف حرکت است و از حالی به حالی انتقال می‌یابد.

وجود موضوع و بقای آن در باب حرکت یکی از ضروریات عقلی به‌شمار می‌آید، که اکنون در اینجا به‌عنوان یک قاعدهٔ عقلی و فلسفی مورد بررسی واقع می‌شود. بقای موضوع در باب حرکت همان اندازه ضرورت دارد که وجود آن؛ زیرا اگر موضوع حرکت باقی نماند و نابود گردد، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت که یک شیء به‌وسیلهٔ حرکت خویش از مرحلهٔ قوّه درآمده و به مرحلهٔ فعلیت رسیده است؛ بلکه تنها باید گفت یک موضوع وجود داشته، سپس نابود گشته و از نو موضوع دیگری آن هم با وجود دیگر موجود شده است. نتیجهٔ این سخن، گسسته شدن رشتهٔ اتصال بین موجودات و مراحل تکاملی آنها خواهد بود. به این ترتیب باید گفت بقای موضوع در مورد حرکت به‌هیچ‌وجه قابل انکار نمی‌باشد. این مسئله در باب انواع حرکات عرضیه بسیار روشن است و هیچ‌گونه ابهامی در این گونه موارد دیده نمی‌شود؛ زیرا حرکت در چهارمقولهٔ عرضی، یعنی کمّ و کیف و وضع و مکان به‌روشنی جریان می‌یابد و موضوع آن نیز چیزی جز جوهر جسم نمی‌باشد.

در انواع حرکات چهارگانهٔ عرضی، جوهر جسمی که موضوع حرکت به‌شمار می‌آید، همواره محفوظ باقی می‌ماند. آنچه دست‌خوش تغییر و تحول می‌گردد، صفات و

حالات گونه‌گون موضوع است. معنی این سخن آن است که جسم از کوچکی به بزرگی، از گرمی به سردی، از نزدیکی به دوری، و بالاخره از کجی به راستی تحول می‌پذیرد؛ ولی در همهٔ این تحولات جسم بودن آن پیوسته محفوظ باقی می‌ماند. حرکت در انواع مقولات عرضیه با توجه به بقای موضوع، که چیزی جز جوهر جسمانی نمی‌باشد، مسئله‌ای است که همهٔ حکمای اسلامی آن را پذیرفته‌اند. اگر احیاناً مخالفتی در این باب ابراز گردد، مورد توجه جدی واقع نمی‌شود. آنچه بین حکما مورد اختلاف واقع شده و بیش‌تر فلاسفهٔ پیش از صدرالمتألّهین به شدت آن را انکار کرده‌اند، همانا حرکت در مقولهٔ جوهر است. آنچه موجب شده که بسیاری از حکمای اسلامی حرکت در مقولهٔ جوهر را مورد انکار قرار دهند، این مسئله است که نتوانسته‌اند بقای موضوع را از نظر منطقی توجیه نمایند؛ و این بدان جهت است که وقتی جسم در جوهر و ذات خویش متحرک باشد، حقیقت ذاتی آن دست‌خوش تحول و دگرگونی می‌گردد. هنگامی که ذات و حقیقت یک شیء دست‌خوش تحول و دگرگونی شود، ناچار چیزی به‌عنوان موضوع در این میان باقی نمی‌ماند تا بتواند آینده را به‌گذشته و فعلیت یک شیء را به مرحلهٔ قوهٔ آن ارتباط دهد. آنچه می‌تواند آینده را به گذشته و مقام فعلیت یک شیء را به مرحلهٔ قوه و استعداد آن مرتبط و متصل سازد، بقاء موضوع در جریان حرکت است.

بر اساس همین اشکال است که ابن سینا و پیروانش حرکت در جوهر را به‌شدت انکار کرده‌اند. در نظر آنان حرکت تنها در چهار مقوله از مقولات می‌تواند وجود داشته باشد. جای تعجب است که حکیم لاهیجی نیز، با وجود این‌که از شاگردان برجستهٔ صدرالمتألّهین به شمار می‌آید، به پیروی از ابن سینا حرکت در جوهر را مورد انکار قرار داده است. علت این انکار چیزی جز این نیست که بقای موضوع در این نوع حرکت از نظر وی قابل اثبات نمی‌باشد. اکنون اگر بقای موضوع در حرکت جوهری به‌گونه‌ای شایسته اثبات شود، دیگر دلیل استواری برای انکار حرکت جوهری در دست مخالفین باقی نمی‌ماند.

موضوع در حرکت جوهری چگونه باقی می‌ماند؟

یک موجود جسمانی در حرکت جوهری خود، دارای مراتب مختلف و صورت‌های گونه‌گون است. مراتب مختلف یک جوهر پیوسته در حال تغییر و دگرگون شدن است. در میان مراتب مختلف و صورت‌های گونه‌گون جوهر پیوسته یک قدر جامع موجود

است. آنچه بین مراتب مختلف و مراحل گونه‌گون یک شیء قدر جامع واقع می‌شود، چیزی جز سنخ وجود صورت نمی‌باشد. صورت یک شیء جوهری همواره دارای عرض عریض وجودی و شخصیت گسترده است. وجود صورت جوهری در همهٔ مراحل حرکت محفوظ باقی می‌ماند، زیرا آنچه به‌طور اتصال تغییر می‌پذیرد، چیزی جز افراد گونه‌گون جوهر نمی‌باشند. معنی این سخن آن است که یک موجود جسمانی همواره از یک مرحله از جوهریت خویش به‌سوی مرحلهٔ جوهری دیگر در حرکت است. به‌عبارت دیگر، باید گفت یک موجود جسمانی دارای حدود بی‌شمار جوهری است که پیوسته از یک حدّ به‌سوی حدّ دیگر در حرکت است. همهٔ این حدود که در مسیر حرکت واقع می‌شوند، مراحل گونه‌گون جوهر را تشکیل می‌دهند.

به این ترتیب می‌توان گفت آنچه می‌تواند بقای موضوع در مراحل مختلف حرکت جوهری حفظ نماید، همانا حفظ وحدت شخص موجود می‌باشد. حفظ وحدت شخص موجود نیز یا از طریق وحدت عقلی فاعل مدبّر حاصل می‌گردد و یا از طریق وحدت ابهامی قابل صرف.

وحدت عقلی فاعل مدبّر، عبارت است از احاطهٔ عقل فعّال به همهٔ تحولات و دگرگونی‌ها که برای یک موجود در حرکت جوهری حاصل می‌گردد. وحدت ابهامی قابل، عبارت است از وحدت هیولای اولی. آنچه می‌تواند هیولای اولی را تشخّص بخشد، فقط صورتی از صورت‌های بی‌شمار جوهری است. و آنچه در مراحل گونه‌گون و مراتب بی‌شمار دگرگون می‌شود، خصوصیت هر یک از صورت‌ها است. به این ترتیب باید گفت همهٔ مراحل بی‌پایان جوهر به یک وجود متصل واحد موجوداند. این وجود متصل واحد است که به‌طور بالقوّه دارای انواع گونه‌گون و مراحل بی‌شمار می‌باشد. معانی ذاتیه و فصول منطقیه در انواع مختلف، مراحل متعدد و جلوه‌های رنگارنگ این وجود متصل واحد را تشکیل می‌دهند. به‌طور مثال گفته می‌شود یک انسان از آغاز تولد تا هنگام وفات مراحل گونه‌گون و اطوار مختلف را سپری می‌کند. این مراحل به ترتیب عبارتند از کودکی، جوانی، پیری و... شخصیت یک انسان در همهٔ این مراحل محفوظ باقی می‌ماند، به‌گونه‌ای که اگر شخص در آغاز جوانی خویش اعمالی را اعم از نیک یا بد مرتکب گردد، تا پایان عمر خویش مسئول آنها خواهد بود. زیرا شخصیت فرد در پایان عمر چیزی جز نتیجه و دنبالهٔ شخصیت وی در آغاز کار نمی‌باشد. به این ترتیب، معلوم

می‌شود در این حرکت جوهری و ذاتی که انسان به وسیلهٔ آن تکامل می‌یابد، موضوع حرکت که همان شخصیت انسان باشد، در همهٔ مراحل گونه‌گون حرکت همواره محفوظ باقی می‌ماند و این همان چیزی است که در باب حرکت آن را «موضوع حرکت» نامیده‌اند.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از پیروان صدرالمتألّهین را در این باب بیاوریم. وی می‌گوید:

> لا بدّ فی کلّ حرکة (فی أیّ مقولة وقعت) أن یکون الموضوع فیها ثابتاً بوجوده و تشخّصه، و تتبدّل علیه أفراد تلک المقولة، یخالف الفرد الّذی یکون له فی آن آخر، مخالفة نوعیّة أوصنفیّة، إلّا أنّه یکفی فی بقاء الموضوع إنحفاظ وحدته الشّخصیّة بوحدة عقلیّة فاعلیّة نوریّة کالعقل المدبّر المعتنی بکلاة الشّخص و حفظه فی مراتب التطوّرات و التقلّبات فی النشآت أو بوحدة إبهامیّة قابلیّة، کوحدة المادّة الأولی، فإنّها یکفی فی تشخّصها وجود صورة ما و کیفیّة ما و کمیّة ما و هکذا؛ و یجوز التّبدل له فی خصوصیّات کلّ منها. فهده الأفراد الغیر المتناهیة إنّما توجد بوجود واحد إتّصالی له حدود غیر متناهیة بالقوّة، بحسب حدود مفروضة فیه...[1].

۱. اصول المعارف. ص ۱۰۲.

حصول العلّة عند حصول المعلول واجب

جایی که معلول وجود داشته باشد، ناچار علت آن نیز موجود است. این قاعده یک قانون عقلی است که از جملهٔ نخستین پایگاه‌های تفکر و اندیشهٔ بشر به‌شمار می‌آید.

کسانی مانند هیوم فیلسوف معروف انگلیسی و پیروانش کوشیده‌اند به اعتبار و درستی این قاعده خدشه وارد سازند، ولی این گروه با اصرار و کوشش خویش در باب انکار قانون علیت در حقیقت به صحت و اعتبار آن اعتراف نموده‌اند؛ زیرا اگر آنان در انجام این کار صداقت داشته باشند، به‌خوبی می‌دانند که نفس این کوشش است که می‌تواند علت اثبات مدعای آنان واقع شود. معنی این سخن آن است که اگر این جماعت به یک نوع ارتباط وجودی در باب علیت و معلولیت بین نفس کوشش و اثبات مدعای خویش اعتراف نداشتند، هرگز دست به این کار نمی‌زدند و در این راه پافشاری نمی‌کردند.

به این ترتیب می‌بینیم کسانی که در مقام انکار قانون علیت برآمده‌اند، به گونه‌ای آشکار با اسلحهٔ قانون علیت به جنگ با آن برخاسته‌اند و از این نکته غافل مانده‌اند که هرگونه استدلال برای انکار قانون علیت، سرانجام به اثبات آن پایان می‌پذیرد؛ زیرا اگر کسی که به یک نوع ارتباط علّی و معلولی بین استدلال و نتیجهٔ آن اعتقاد نداشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند نسبت به نتیجهٔ استدلال خوش‌بین بوده باشد و به آن اتکاء نماید. با توجه به این مقدمات، باید گفت انکار قانون علیت در این جهان به یک شوخی یا سخن هزل بیشتر شباهت دارد تا به یک مسئلهٔ جدی؛ زیرا فرار از چنگال این قانون و بیرون رفتن از دایرهٔ شمول آن در این عالم برای هیچ‌کس میسر نیست. برخی گمان کرده‌اند صحت و اعتبار قانون علیت فقط از طریق تجربه و استقراء به‌دست می‌آید؛ ولی اگر این مسئله به‌دقت مورد بررسی قرار گیرد، به‌روشنی معلوم خواهد شد که بر عکس آنچه

آنان می‌گویند، اعتبار هرگونه تجربه و آزمایش بر اساس قانون علیت استوار می‌باشد؛ زیرا اگر شخص آزمایشگر به اصل قانون علیت اعتقاد نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند از انجام آزمایش خویش انتظار نتیجه داشته باشد؛ و این بدان جهت است که بین آزمایش و نتیجهٔ آن همواره یک نوع ارتباط علیت و معلولیت برقرار است. اصل اعتقاد به وجود ارتباط بین آزمایش و نتیجهٔ آن است که منشأ هرگونه اقدام و کوشش در این باب می‌گردد. به این ترتیب می‌توان گفت اساس هرگونه اقدام و فعلی که از روی خرد انجام پذیرد، چیزی جز اعتقاد راسخ به قانون علیت نمی‌باشد.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که تجربه و استقراء منشأ پیدایش بسیاری از ادراکات در انسان می‌باشند. ولی این نکته را نیز نباید فراموش کرد که تأثیر تجربه و استقراء در پیدایش برخی ادراکات فقط به نحو اِعداد است نه به نحو تولید. معنی این سخن آن است که انسان می‌تواند به کمک تجربه و استقراء به برخی از قوانین عقلی دست یابد؛ ولی تأثیر تجربه و استقراء به هیچ‌وجه بیش از این نیست که نفس ناطقه را برای ادراک کلیات و قوانین عقلی آماده می‌سازد. پس از این‌که نفس ناطقه جهت ادراک کلیات آمادگی لازم را پیدا کرد، حقایق کلیه از درون آن آشکار خواهند شد.

شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا از جملهٔ کسانی است که تجربیات را از امور بدیهی به‌شمار آورده و معتقد است که نفس ناطقهٔ انسان بدون هیچ واسطهٔ دیگر نتیجهٔ آزمایش‌ها را می‌پذیرد و تجربیات را تصدیق می‌کند. در عین حال وی معتقد است که تجربه و آزمایش اگرچه از طریق حس انجام می‌گیرد، ولی پیوسته به کمک یک قیاس مورد تصدیق واقع می‌شود. اشتراک حس و قیاس در امر تجربه به این ترتیب است که گفته می‌شود مشاهدهٔ مکرر تأثیر یک شیء بر روی شیء دیگر منشأ پیدایش نوعی تکرار در ادراک می‌گردد. تکرار منظم ادراک به انضمام یک قیاس، منشأ تصدیق و پیدایش تجربه خواهد بود. صورت قیاس در باب تجربه به این ترتیب است که گفته می‌شود اگر تأثیر شیء، مثلاً «الف» بر روی «ب»، از طریق تصادف یا اتفاق انجام می‌گرفت، هرگز نمی‌توانست به‌طور منظم تکرار گردد. به این ترتیب هنگامی که تأثیر «الف» بر روی «ب» به‌طور منظم تکرار می‌شود، رابطهٔ کلی بین این دو پدیده مورد تصدیق واقع می‌گردد، و این همان چیزی است که در جهان ادراک آن را تجربه می‌خوانند. بنابراین یک تجربهٔ معتبر، پیوسته با نوعی ادراک حاصل از قیاس توأم و همراه است.

عین عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

المجرّبات هی أمور أوقع التّصدیق بها الحسّ بشرکة من القیاس و ذلک أنّه إذا تکرّر فی إحساسنا وجود شیء لشیء مثل الإسهال للسقمونیا و الحرکات المرصودة للسّماویات تکرّر ذلک منّا فی‌الذّکر و إذا تکرر من ذلک فی الذّکر حدثت لنا منه تجربة بسبب قیاس إقترن بالذّکر و هو أنّه لوکان هذا الأمر کالإسهال مثلاً عن السقمونیا إتفاقیّاً عرضیّاً لاعن مقتضی طبیعته لکان لایکون فی أکثر الامر من غیر إختلاف حتّیٰ إنّه إذا لم‌یوجد ذلک إستندرت النّفس الواقعة، فطلبت سبباً لما عرض من أنّه لم‌یوجد و إذا اجتمع هذا الإحساس و هذا الذّکر مع هذا القیاس اذعنت النفس بسبب ذلک التصدیق بأنّ السقمونیا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها[1].

با توجه به آنچه ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود قانون علیت و معلولیت از طریق تجربه به‌دست نمی‌آید؛ بلکه خود تجربه در اعتبار خویش نیازمند نوعی قیاس است؛ زیرا اگر مشاهدات مکرّر تجربی ضمن یک قیاس، که همواره حاکی از قانون علیت است، مورد بررسی واقع نشوند، به هیچ‌وجه نتیجه یک تجربه را دارا نخواهند بود؛ و این بدان جهت است که احتمال اتفاق یا تصادف در مورد مشاهدات، اگر چه مکرّر انجام پذیرند، همواره وجود دارد. آنچه می‌تواند احتمال اتفاق یا تصادف را از میان بردارد، ضمیمه کردن یک قیاس به مشاهدات مکرّر در مورد یک شیء است. به این ترتیب می‌توان دریافت که تجربه بدون انضمام با یک قیاس که حاکی از قانون علیت است، هرگز نمی‌تواند اعتبار داشته باشد. در این صورت آیا چگونه می‌توان ادعا کرد که قانون علیت فقط از طریق تجربه به‌دست می‌آید؟ جای هیچ‌گونه تردید نیست که تجربه و مشاهده، همان‌گونه که گذشت، در ادراک قانون علیت به‌نحو اعداد و آماده ساختن نفس ناطقه مؤثّر و مفیدند، ولی همهٔ سخن در این است که قانون علیت و معلولیت نمی‌تواند محصول مستقیم و بدون واسطهٔ یک سلسله مشاهدات مکرّر بوده باشد.

بنابراین، باید برای قانون علت و معلول منشأ و مبدأ دیگری جست‌وجو کرد. در باب این قانون و کاربرد آن، فلاسفهٔ شرق و غرب سخن بسیار گفته و متفکرین مغرب‌زمین این مسئله را از جهات گونه‌گون مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. آنچه ما اکنون در اینجا به آن می‌پردازیم، برخی اصول نظری است که حکمای اسلامی آن را پذیرفته و در آثار

۱. النجاة، ص ۶۱.

خویش به‌کار برده‌اند.

امام فخررازی در باب قانون علت و معلول می‌گوید جایی که معلول وجود داشته باشد، ناچار علت آن نیز موجود است. استدلال وی در این باب به این ترتیب است که می‌گوید معلول در حد ذات و ماهیت خویش نسبت به‌هستی و نیستی یکسان است؛ یعنی هم می‌تواند هستی پذیرد و هم می‌تواند به‌نیستی گراید. به‌عبارت دیگر باید گفت معلول در حد ذات خود نه به هستی نزدیک‌تر است و نه به نیستی. نتیجهٔ این سخن آن است که اگر خواسته باشد به یکی از دوسوی هستی یا نیستی نزدیک‌تر شود، ناچار به‌یک مرجّح نیازمند خواهد بود. این مرجّح است که می‌تواند ذات یا ماهیت معلول را از مرحلهٔ یکسان بودن نسبت به هستی و نیستی درآورد و آن را یا به‌سوی هستی بکشاند و یا در وادی نیستی فرو افکند. اکنون اگر یک ذات معلول موجود باشد، از مرحلهٔ یکسان بودن خارج گشته و به‌مرحلهٔ وجود ترجیح یافته است. هنگامی که ذات معلول به مرحلهٔ وجود ترجیح یابد و موجود گردد، ناچار مرجّح آن نیز باید موجود باشد؛ زیرا اگر مرجّح در حال ترجیح موجود نباشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که ترجیح بدون مرجّح امکان‌پذیر است و این به ضرورت عقل باطل و محال است.

باتوجه به‌آنچه ذکر شد، به‌آسانی می‌توان گفت امکان وجود معلول بدون وجود علت، با جواز ترجیح بدون مرجّح مساوی و مرادف است. چون عقل سلیم انسان به‌آسانی در می‌یابد که ترجیح یک شیء بدون مرجّح آن امکان‌پذیر نیست. این مسئله را نیز به‌خوبی می‌داند که وجود یک معلول بدون علت، به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نخواهد بود. نتیجهٔ این مقدمات آن است که جایی که معلول وجود داشته باشد، ناچار علت آن نیز موجود است.

عین عبارت امام فخررازی در این باب چنین است:

الفصل الخامس فی وجوب حصول العلّة عند حصول المعلول؛ (المعلول) لما کان فی ذاته ممکن الوجود و العدم فلما ترجح احد طرفیه علی‌الآخر احتاج الی المرجّح و لابدّ و أن یکون ذلک المرجّح حاصلاً حال حصول ذلک التّرجیح و إلّا لکان التّرجیح غنیاً عنه ثم المرجّح لما امتنع أن یکون عدمیاً وجب أن یکون ثبوتیاً فإذاً لابدّمن حصول المرجّح حال حصول التّرجیح؛ و ذلک هو

المطلوب[1].

همان گونه که مشاهده می‌شود، امام فخر رازی در این فصل از کتاب خویش اصل بدیهی عدم جواز وجود معلول بدون وجود علت را با یک اصل بدیهی دیگر توضیح داده است. آن اصل عبارت است از عدم جواز ترجیح بدون یک مرجّح. یکی از آثار این طرز تفکر و این نوع اندیشه آن است که وجود یک معلول همانگونه که در پیدایش خود نیازمند علت است، در دوام و بقای خویش نیز نیازمند علت خواهد بود؛ زیرا بقای یک شیء چیزی جز دوام ترجیح وجود آن نمی‌باشد. این مسئله نیز روشن است مادام که حالت ترجیح وجود در یک شیء وجود داشته باشد، وجود مرجّح آن نیز ثابت است. در آثار حکمای اسلامی کلمهٔ علت در دو معنی مختلف به‌کار برده شده است. آن دو معنی به ترتیب عبارتند از:

۱. علت، چیزی است که هستی آن مستلزم وجوب هستی دیگر گردد، نیستی آن نیز ضرورت نیستی دیگر را ایجاب نماید.
۲. علت، چیزی را گویند که وجود شیء دیگر به آن وابسته باشد. این معنی در باب علت به دو قسم تام و ناقص تقسیم می‌گردد. حاج ملّاهادی سبزواری کلمهٔ علت را در معنی دوم به‌کار برده و در مقام تعریف معنی آن می‌گوید:

انّ الّذی الشّیء إلیه إفتقرا　　فعلّة و الشّیء معلولاً یری[2]

وی پس از این تعریف به ذکر اقسام علت پرداخته و آنها را بر حسب این‌که از علل قوام ماهیت باشند یا از علل وجود، در چهار قسم خلاصه نموده است. اقسام چهارگانهٔ علت به ترتیب عبارتند از:

۱. علت صوری
۲. علت مادی
۳. علت غایی
۴. علت فاعلی

علت فاعلی، بر حسب کیفیت فعل به هشت قسم مختلف تقسیم می‌گردد. ذکر اقسام هشت‌گانهٔ فاعل درخور گنجایش این مختصر نیست، و در جای دیگر باید مورد بحث و

۱. المباحث المشرقیه ج ۱، ص ۴۷۷.　۲. شرح منظومه، ص ۱۱۲.

بررسی واقع شود. لازم به یادآوری است که مفهوم علت و معلول از مفاهیم اولیه است و بدون هیچ‌گونه واسطه در ذهن مرتسم می‌شود. به این ترتیب هرگونه تعریف در این باب جز شرح‌الاسم چیز دیگری نخواهد بود.

حصول المعلول عند حصول العلّة واجب

جایی که هستی علت ضرورت داشته باشد، وجود معلول نیز ضرورت پیدا می‌کند. تخلّف معلول از علت تام و تمام خویش، مسئله‌ای است که به‌هیچ‌وجه عقل آن را نمی‌پذیرد؛ زیرا جواز تخلّف معلول از علت تامه چیزی جز نبودن قانون علیت در جهان نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت همان‌گونه که وجود معلول بدون وجود علت در این جهان امکان‌پذیر نیست، وجود علت تام و تمام بدون وجود معلول نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. هرجا هستی علت روشن و آشکار باشد، وجود معلول نیز پیدا و آشکار خواهد شد.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر تخلّف معلول از علت تامّه به هیچ‌وجه جایز نیست، ازلیت حق تبارک و تعالی در ارتباط با حدوث جهان چگونه توجیه می‌گردد؟ خداوند مبدأ آفرینش است، ازلیت و ضرورت در هستی نیز از صفات لاینفک وی به‌شمار می‌آیند. از سوی دیگر جهان در همهٔ شئون و اطوار خویش آفریدهٔ خداوند است و حدوث و مسبوق بودن به نیستی نیز خاصیت جدایی ناپذیر آن شناخته شده است. در این صورت حدوث و مسبوق بودن به نیستی چگونه با ازلیت و ضرورت هستی ارتباط پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، گفته می‌شود آفریده که حادث و مسبوق به نیستی خویش است، چگونه با آفریدگار در ازل ارتباط پیدا می‌کند؟ عالم هستی به عنوان یک مخلوق هم حادث است و هم معلول. صفت حادث بودن از نیستی پیش از خویش حکایت می‌کند؛ در حالی که صفت معلول بودن بر عدم تخلف از علت در ازل دلالت می‌نماید. در این صورت این پرسش مطرح است که آیا نیستی پیش از خویش چگونه با عدم تخلف از علت در ازل سازگار خواهد بود؟ این پرسش در باب علت و معلول یا ارتباط حادث به قدیم همواره بین متکلمین و حکمای اسلامی به صور گونه‌گون مطرح

بوده است.

امام فخر رازی در باب علت و معلول این مسئله را به این صورت مطرح کرده است: تأثیر خداوند در غیر خویش به‌عنوان مبدأ آفرینش از این سه صورت بیرون نیست:

۱. تأثیر خداوند در غیر خویش فقط به واسطهٔ ذات بی‌همتای خویش است.

۲. تأثیر خداوند در غیر خویش به واسطهٔ لوازم ذاتی وجود وی انجام می‌پذیرد.

۳. تأثیر خداوند در غیر خویش به واسطهٔ امری انجام می‌شود که از لوازم ذاتی وجود حق تبارک و تعالی به‌شمار نمی‌آید.

اگر تأثیر خداوند در غیر خویش از طریق اول یا دوم صورت پذیرد، لازمهٔ این سخن آن خواهد بود که ذات حق تبارک و تعالی به‌طور دائم و جاودانه در حال تأثیر و انجام فعل بوده باشد؛ زیرا آنچه منشأ تأثیر و مبدأ انجام فعل حق در این دو صورت به‌شمار می‌آید، همیشه موجود است و هنگامی که منشأ تأثیر و مبدأ فعل همیشه موجود باشد، ناچار اصل تأثیر و انجام فعل نیز همیشه موجود خواهد بود. دلیل این امر آن است که هرگاه منشأ تأثیر و مبدأ فعل همیشه موجود باشد، صدور فعل از دو صورت بیرون نخواهد بود. آن دو صورت به ترتیب عبارتند از:

۱. صدور فعل از مبدأ کامل به‌طور امکان صورت می‌پذیرد.

۲. صدرو فعل از مبدأ کامل به‌طور ضرورت و وجوب صورت می‌پذیرد.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که اگر صدور فعل از مبدأ کامل به‌طور امکان صورت پذیرد، ناچار نیازمند علت خواهد بود؛ زیرا ترجیح یافتن یکی از دو طرف امر ممکن‌الوجود بدون یک مرجّح خارجی امکان‌پذیر نمی‌باشد. در اینجا لازمهٔ این سخن آن خواهد بود که مبدأ کامل بدون یک مرجّح خارجی منشأ تأثیر واقع نگردد، و این چیزی است که با اصل مفروض مطابقت ندارد؛ زیرا مفروض این است که مبدأ فعل از هر جهت کامل است و هیچ‌گونه نیازی به غیر خویش ندارد. نتیجهٔ این مقدمات آن است که صدور فعل از مبدأ کامل همیشه و به‌طور ضرورت و وجوب صورت می‌پذیرد. اکنون اگر کسی بگوید صدرو فعل از مبدأ کامل نه به‌طریق اول است و نه به طریق دوم بلکه فقط از طریق سوم صورت تحقق می‌پذیرد؛ یعنی تأثیر خداوند در غیر خویش به‌واسطهٔ امری انجام می‌شود که از لوازم ذاتی وجود وی به شمار نمی‌آید، در اینجا گفته می‌شود آیا آن امری که از لوازم ذاتی وجود حق تبارک و تعالی به‌شمار نمی‌آید و در عین حال واسطهٔ

فعل وی قرار می‌گیرد، خود حادث است یا قدیم؟ قدیم بودن آن علاوه بر لزوم اشکال تعدد قدیم، هیچ مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا مشکل ربط حادث به قدیم هم‌چنان به قوت خود باقی می‌ماند. اما اگر گفته شود امری که واسطهٔ فعل حق تبارک و تعالی قرار می‌گیرد، خود حادث است، این پرسش دربارهٔ چگونگی حدوث آن دوباره تکرار می‌گردد که حدوث آن چگونه با علت قدیم در ازل ارتباط پیدا می‌کند؟ پاسخ آن هر چه باشد، پرسش دیگری بر می‌آید و این زنجیرهٔ پرسش و پاسخ‌ها تا بی‌نهایت نمی‌تواند ادامه یابد. ناچار این سلسله به واجب‌الوجود بالذّات پایان می‌پذیرد و در آنجا سخن گذشته از نو باز می‌گردد که فعل خداوند همیشه و به‌طور ضرورت و وجوب انجام می‌پذیرد.

برخی از متکلمان در مقام دفاع از معنی حدوث نسبت به جهان آفرینش برآمده و می‌گویند: خداوند، فاعل مختار است و ممکن است با اختیار قدیم و ازلی خویش یک شیء معین را در وقت معین ایجاد نماید. به این ترتیب می‌توان گفت اگرچه نفس اختیار قدیم و ازلی است، ولی چیزی که مورد اختیار و انتخاب واقع می‌شود لازم نیست ازلی یا قدیم بوده باشد؛ زیرا مصلحت واقعی یا غرض فاعل ایجاب می‌نماید که فعل وی در وقتی معین انجام پذیرد.

این سخن متکلمین در ظاهر نیکو و پسندیده است، ولی هنوز به یک پرسش در این باب پاسخ داده نشده است. آن پرسش عبارت است از این‌که گفته می‌شود آیا خداوند متعال که با اختیار قدیم و ازلی خویش انجام یک فعل معین را در یک وقت معین اراده و اختیار می‌نماید، می‌تواند انجام همان فعل را در وقت دیگر نیز اراده و اختیار نماید یا نه؟

در مقام پاسخ به این پرسش اگر کسی بگوید خداوند متعال نمی‌تواند یک فعل معین را که در یک وقت معین انجام می‌دهد در وقت دیگر انجام دهد، لازمهٔ این سخن آن است که خداوند متعال در فعل خویش موجب و مجبور بوده باشد؛ و این سخن دربارهٔ حق تبارک و تعالی به‌هیچ‌وجه با موازین عقل و خرد سازگار نمی‌باشد، تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً. ولی اگر کسی بگوید خداوند متعال هرگونه فعلی را که در یک وقت معین انجام می‌دهد، می‌تواند آن را در وقت دیگر نیز انجام دهد؛ در این صورت با این اشکال روبه‌رو می‌گردد که انجام فعل در یک وقت معین و ترجیح آن وقت بر سایر اوقات نیازمند یک مرجّح خارجی است؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، ترجیح بدون مرجّح از نظر عقل

محال و ممتنع است.

طرح اشکال

در اینجا اگر کسی بگوید ترجیح و انتخاب یک وقت معین جهت انجام فعل با یک اختیار دیگر صورت می‌پذیرد، ناچار با مشکل تسلسل روبه‌رو خواهد شد؛ زیرا همان پرسش که در مورد اختیار نخستین پیش می‌آید، در مورد اختیار دوم نیز مطرح می‌گردد و زنجیرهٔ پرسش‌ها و پاسخ‌ها تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. راه رها شدن از مشکل تسلسل در اینجا چیزی جز این نیست که سلسلهٔ به‌هم پیوستهٔ اختیارات، سرانجام به ارادهٔ ازلی منتهی گردد. در باب ارادهٔ ازلی، که واجب‌الوجود بالذّات است، اگرچه مرجّح خارجی به هیچ‌وجه نمی‌تواند معنی و مفهوم صحیح داشته باشد، ولی مشکل نخست هم‌چنان به قوت خود باقی است؛ زیرا لازمهٔ وجوب و ازلیت اراده که مبدأ آفرینش است این است که خداوند متعال در فعل خویش که آفرینش جهان است موجب یا مجبور بوده باشد. علاوه بر این، چگونگی ارتباط بین معلول حادث و علت قدیم در ازل، یک پرسش است که هنوز نیازمند پاسخ می‌باشد. در مقام پاسخ به این پرسش پرماجرا متکلمین به چندین گروه تقسیم شده و هر گروه طریقی را برگزیده و براساس آن به این پرسش پاسخ گفته‌اند.

پاسخ اول

برخی از متکلّمین گفته‌اند در جایی که انجام یک فعل از دو طریق یکسان امکان‌پذیر باشد، شخص مختار می‌تواند یکی از آن دو طریق را انتخاب و اختیار نماید بدون این‌که هیچ‌گونه مرجّح از خارج در مورد یکی از دو طرف وجود داشته باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت این جماعت ترجیح یکی از دو طرف یکسان را در مورد شیء واحد بدون هرگونه مرجّح خارجی جایز دانسته‌اند؛ و برای اثبات مدعای خویش از یک مثال استفاده کرده‌اند. آن مثال عبارت است از این‌که گفته‌اند هرگاه شخص از یک خطر جدی گریخته باشد، و در حالی که از سوی دشمن خطرناک سخت تعقیب می‌شود، دو طریق که از هر جهت یکسان باشند، در مسیر وی ظاهر شوند، هیچ‌گونه توقف و تردید را جایز ندانسته و مسیر خود را به سوی یکی از دو طریق ادامه می‌دهد. شخصی که در معرض خطر جدی قرار گرفته و در حال گریختن از خطر است، در مسیر خود بین دو طریق که از هر جهت یکسان به نظر می‌رسند، هیچ‌گونه مرجّح خارجی را جهت ترجیح و انتخاب

یکی از دو طریق نمی‌شناسد. آنچه برای وی اهمیت دارد و به آن می‌اندیشد، هیچ چیز جز نجات خویش از خطر نمی‌باشد.

پاسخ دوم

گروه دیگر از متکلمین می‌گویند صفت اراده در حدّ ذات خود مرجِح است و شخص مختار می‌تواند با ارادهٔ خویش چیزی را که می‌خواهد انتخاب و اختیار نماید، بدون این‌که نیازمند مرجّح خارجی بوده باشد. به‌عبارت دیگر، باید گفت این گروه بر این عقیده‌اند که خاصیت ترجیح دادن یا انتخاب کردن از لوازم ذاتی صفت اراده به‌شمار می‌آید. معنی این سخن آن است که صفت اراده هنگامی می‌تواند ارادهٔ انسان به شمار آید که چیزی را ترجیح دهد و انتخاب نماید. به این ترتیب باید گفت خاصیت ترجیح دادن یا انتخاب نمودن، چون از لوازم ذاتی صفت اراده به شمار می‌آید، به هیچ‌وجه نیازمند علت خارجی نمی‌باشد؛ زیرا این مسئله در جای خود بدیهی به‌شمار می‌آید که گفته‌اند: «الذّاتی لا یعلّل».

به سخن دیگر، در این باب باید گفت این گروه معتقدند همان‌گونه که خاصیت کشف و ادراک یا بیرون نمایی را از صفت علم نمی‌توان جدا ساخت، خاصیت ترجیح دادن یا انتخاب کردن را نیز از صفت اراده نمی‌توان جدا ساخت. صفت علم هنگامی می‌تواند علم به‌شمار آید که از امتیاز نشان دادن جهان خارج و کشف واقعیت برخوردار بوده باشد. صفت اراده نیز هنگامی می‌تواند ارادهٔ انسان به شمار آید که از امتیاز ترجیح دادن یا انتخاب کردن به‌طور آشکار برخوردار باشد. نتیجهٔ این طرز تفکر و این نوع اندیشه آن است که شخص مختار، بدون اینکه مرجّحات خارجی را در نظر بگیرد، راه و رسم خویش را انتخاب کرده و فعل خود را ترجیح می‌دهد. عبارت امام‌فخررازی در این باب چنین است:

> و (منهم مَن قال) کون الارادة صفة مرجّحة صفة نفسية لها و الصّفة النفسيّة لاتعلّل کما لا يعلّل کون العلم علماً و القدرة قدرة[1].

پاسخ سوم

گروهی دیگر از متکلمین در مقام پاسخ به پرسش یاد شده می‌گویند خداوند متعال به

---

۱. المباحث المشرقية. ج ۱، ص ۴۷۹.

همهٔ معلومات عالم است؛ آنچه دانستنی باشد می‌داند و هیچ‌چیز نمی‌تواند از حیطهٔ علم او بیرون بوده باشد. معنی این سخن آن است که خداوند می‌داند کدام‌یک از معلومات در جهان به وقوع می‌پیوندد و کدام‌یک از آنها هرگز تحقق نمی‌یابد. به این ترتیب گفته می‌شود آنچه را خداوند می‌داند که در عالم تحقق پیدا می‌کند مورد اختیار و ارادهٔ خویش قرار می‌دهد؛ زیرا اگر آنچه خداوند به وقوع آن عالم است تحقق نپذیرد، لازم می‌آید علم خداوند به جهل تبدیل گردد. (تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً). به همین ترتیب گفته می‌شود آنچه را خداوند می‌داند که هرگز در جهان تحقق پیدا نمی‌کند، مورد اراده و اختیار خویش قرار نمی‌دهد. زیرا چیزی که وجودش در عالم محال و ممتنع است، مورد تعلّق اراده واقع نمی‌گردد؛ و این بدان جهت است که خواستن امر محال، خود یک امر محال به‌شمار می‌آید.

این طرز تفکر و این نوع اندیشه را در رباعی معروفی که به حکیم عمرخیّام منسوب است، می‌توان نشان داد:

من می‌خورم و هرکه چو من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می‌دانست می نخورم علم خدا جهل بود

عبارت امام فخر رازی در این باب چنین است:

(و منهم من قال) إنّ اللّه تعالی عالم بجمیع المعلومات فیعلم أیّ المعلومات ستقع و أیّها لاتقع؛ و ما علم منه أنّه سیقع یکون واجب‌الوقوع لأنّه لو لم‌یقع لأنقلب علمه جهلاً. و إذاکان هو متعیّناً للوقوع و غیره ممتنع الوقوع لا جرم یرید ما یعلم أن یقع و لایرید غیره لأن إرادة المحال محال[1].

بین آنچه در شعر خیّام آمده و آنچه در کتاب مباحث المشرقیهٔ امام رازی ذکر شده، چندان تفاوت دیده نمی‌شود.

پاسخ چهارم

فرقه‌ای دیگر از متکلمین، یگانه راه‌حل مشکل را مصلحت واقعی در فعل حق دانسته‌اند. این جماعت بر این عقیده‌اند که افعال خداوند متعال دارای مصالح واقعی و نفس الأمری است؛ اگرچه آن مصالح از نظر انسان پنهان مانده باشد. به این ترتیب می‌توان گفت در نخستین لحظهٔ آفرینش، نوعی مصلحت وجود داشته که در سایر اوقات نبوده است. در

---

۱. همان‌جا.

این صورت، آفرینش جهان بر اساس آن مصلحت انجام گرفته و چون آن مصلحت به نخستین لحظهٔ آفرینش اختصاص داشته، ایجاد جهان در غیر آن لحظه امکان‌پذیر نبوده است. مصلحت لحظهٔ آفرینش را، هرچه باشد، آفریدگار جهان می‌داند؛ ولی آفریدگان را به آن مقام راهی نیست.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود اختصاص آفرینش به یک لحظه که آن نخستین لحظه است، هرگز بدون مرجّح نبوده است؛ زیرا مصلحت آفرینش در نظر آفریدگار معلوم است؛ ولی این مصلحت که چیزی جز مرجّح آفرینش نمی‌باشد، از نظر انسان پنهان است. عبارت امام فخررازی در این باب چنین است:

> و منهم من قال إنّ أفعال اللّه تعالی غیر خالیة عن المصالح و إن کنّا لا نعلم تلک المصالح فتخصیص الباری تعالی إیجاد العالم بوقت معیّن لأجل أنّه تعالی عالم بأن حصول العالم فی ذلک الوقت یتضمّن مصلحة ولو وقع العالم فی غیر ذلک الوقت لما حصلت تلک المصلحة[1].

پاسخ پنجم

برخی از متکلمین، سرانجام راه حل دیگری پیشنهاد کرده‌اند؛ و آن به این ترتیب است که گفته‌اند اگرچه مبدأ آفرینش جهان، ازلی و بی‌آغاز است، ولی عدم ایجاد جهان در ازل از شئون ازلی بودن مبدأ آفرینش به شمار نمی‌آید. عدم صدور فعل از مبدأ در ازل چیزی است که به نفس فعل مربوط می‌گردد؛ زیرا فعل در ذات و ماهیت خویش عبارت است از چیزی که دارای آغاز بوده باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت تصور معنی فعل بدون این‌که آغازی برای آن در نظر گرفته شود، امکان‌پذیر نمی‌باشد. درست برعکس معنی فعل، در باب معنی ازل گفته‌اند: «ازل» چیزی است که هیچ‌گونه آغازی برای آن نمی‌توان تصور نمود. به این ترتیب گفته می‌شود هرگونه فعل یا ایجاد به هیچ‌وجه نمی‌تواند ازلی بوده باشد؛ زیرا معنی ازلیت، نداشتن آغاز است؛ در حالی که فعل یا ایجاد بدون آغاز امکان تحقق نمی‌یابد. عبارت امام فخر رازی در این باب چنین است:

> (و منهم من قال) عدم صدور الفعل عنه فی الأزل لیس لأمر یرجع إلی الفاعل بل لأمر یرجع الی الفعل من حیث أنّ الفعل ما له أوّل و الأزل ما لا أوّل له و الجمع بین الأوّلیّة و عدم الأولیة متناقض فلهذا المعنی لم یوجد[2].

---

۱. همان‌جا.

۲. همان‌جا.

این بود خلاصه‌ای از آنچه متکلمین در باب حل مشکل ربط حادث به قدیم مورد بحث و بررسی قرار داده و در آثار خویش به تفصیل ذکر کرده‌اند. همان‌گونه که یادآور شدیم، مشکل اساسی در باب ربط حادث به قدیم به‌صورت این پرسش مطرح می‌شود که چرا لحظهٔ آفرینش در لایزال واقع می‌شود، در حالی که مبدأ آفرینش در لم یزل موجود است؟ به عبارت دیگر می‌توان گفت علت تامّه همیشه موجود بوده است، در حالی که خلقت عالم که معلول آن علت به‌شمار می‌آید، همیشه موجود نبوده است. در این صورت این پرسش پیش می‌آید که آیا لایزال که عبارت از خلقت عالم است چگونه می‌تواند با لم یزل که چیزی جز علت تامّه نیست، ارتباط پیدا کند؟ این مطلب بسیار روشن است که اگر ارتباط لایزال یعنی حادث به لم یزل یعنی قدیم به نحو معقول و منطقی توجیه نگردد، مشکل غیر قابل حلّ تخلّف معلول از علت تامّه پیش خواهد آمد. این مطلب نیز روشن است که اگر کسی به این امر تن در دهد و تخلّف معلول از علت تامّه را بپذیرد، قانون خلل‌ناپذیر علیت را انکار کرده است. جای هیچ‌گونه تردید نیست که انکار قانون علیت در باب عقل و منطق چیزی جز سدّ باب اثبات صانع متعال نمی‌باشد. (تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً).

به همین جهت است که می‌بینیم متکلمین برای حلّ این مشکل کوشش فراوان کرده و در این راه قدم‌های بسیاری برداشته‌اند. ذکر همهٔ مطالب و عقاید متکلمین در اینجا موجب ملال و تطویل می‌گردد؛ ولی خلاصهٔ مطالب این گروه همان پاسخ‌های پنج‌گانه است که به ترتیب مورد بررسی قرار گرفت.

حکما در مقابل متکلمین

حکما، که معمولاً طرز تفکر و طریقهٔ استدلال متکلمین را نمی‌پسندند و در مقابل آنان موضع می‌گیرند، در این باب نیز در برابر متکلمین ایستاده و عقاید آنان را سخت مورد انتقاد قرار داده‌اند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که حکما در نحوهٔ برخورد با مطالب و مشکلات و هم‌چنین کیفیت استدلال، از موضع عقلی و منطقی استوارتر برخوردار می‌باشند. این گروه، پاسخ نخست متکلمین را به این ترتیب مورد انتقاد قرار داده‌اند که اگر ترجیح بدون مرجّح، ولو در یک مورد، جایز باشد، در جهان عقل و اندیشه هرج و مرج لازم می‌آید و باب استدلال برای همیشه بسته می‌شود؛ زیرا هرگونه استدلال منطقی بر اساس قانون علیت استوار شده و اگر ترجیح بدون مرجّح جایز باشد، قانون

علیت از درجهٔ اعتبار ساقط می‌گردد؛ و در این صورت اثبات صانع نیز امکان‌پذیر نیست.

حکما در دنبالهٔ انتقاد خویش بر آنچه در پاسخ نخست متکلمین آمده است، می‌افزایند: ذکر یک مثال هرگز نمی‌تواند یک قانون معتبر عقلی را نقض کرده و از درجهٔ اعتبار ساقط نماید؛ به‌علاوه، آنچه در مثال مورد ادعای آنان آمده بیش از این نیست که یک شخص از خطر جدی گریخته و در مسیر خود یکی از دو طریق را، که از هر جهت یکسان به‌نظر می‌رسند، انتخاب و اختیار می‌نماید؛ ولی آنچه مسلم است، این است که این حادثه یک پدیدهٔ خارجی است. چگونگی انتخاب یکی از دو طریق و کیفیت اختیار آن نیز مجهول است. در این صورت چگونه ممکن است کسی بگوید با یک حادثهٔ جزئی که چگونگی انتخاب نیز در آن مجهول است، یک قانون معتبر عقلی نقض می‌گردد؟

آنچه می‌توان به مقتضای عقل منطقی در این باب گفت چیزی جز این نیست که گفته شود قانون عقلی به قوت خود باقی است. این حادثه نیز به‌هیچ‌وجه از دایرهٔ شمول آن بیرون نیست؛ زیرا شخصی که از خطر گریخته و در مسیر خود یکی از دو طریق یکسان را اختیار می‌نماید، ناچار در این عمل به یک مرجّح خارجی اعتماد کرده است؛ اگر چه ممکن است به‌طور مشخص نتواند آن را معرفی کرده و به دیگران نشان دهد. برخی حکما در باب اعتبار قانون عدم جواز ترجیح بدون مرجّح تا آنجا پیش رفته‌اند که می‌گویند اگر در نظر شخصی که بر سر دو راهی به سوی مقصد خویش حیران و مردد مانده است هیچ‌گونه مرجّح خارجی پیدا نشود، تا پایان عمر در این حالت باقی می‌ماند و هرگز توانایی آن را نخواهد داشت که به‌سوی یکی از دو طرف تردید حتی یک قدم بردارد.

حکما، پاسخ دوم متکلمین را نیز مورد انتقاد قرار داده و می‌گویند اگر صفت اراده در حدّ ذات خود مرجّح باشد و این فرض پذیرفته شود که ترجیح دادن و انتخاب کردن خاصیت ذاتی اراده به شمار می‌آید، معنی آن این نخواهد بود که ترجیح دادن این امر به‌خصوص نیز خاصیت ذاتی اراده است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت ترجیح دادن خاصیت ذاتی اراده است، ولی ترجیح دادن فلان شیء مخصوص در خارج هرگز نمی‌تواند خاصیت ذاتی اراده به شمار آید؛ مگر این‌که گفته شود فلان شیء مخصوص در خارج فقط یک عامل خارجی است که منشأ پیدایش حالت ترجیح در اراده می‌گردد. عبارت امام فخررازی در این باب چنین است:

(و أمّا قوله ثانياً) کون الإرادة مرجّحة صفة نفسيّة، فنقول کون الإرادة مقتضية للتّرجيح هب إنّه أمر ذاتی و أما هذا التّرجيح فلا...[1].

پاسخ سوم متکلمین نیز از نظر حکما بدون اشکال و انتقاد باقی نمانده است؛ زیرا سخن متکلمین بر این اصل استوار است که آنچه را خداوند به تحقق آن در آینده عالم است اراده و اختیار می‌نماید؛ و آنچه را می‌داند که هرگز تحقق پیدا نمی‌کند مورد تعقل اراده و اختیار خویش قرار نمی‌دهد.

ایراد و اشکال حکما بر این سخن به این ترتیب مطرح می‌شود که می‌گویند علم خداوند به تحقق یک شیء در وقت معین تابع این حقیقت است که آن شیء در همان وقت معین تحقق یابد. از سوی دیگر تحقق یک شیء در وقت معین تابع این است که خداوند تحقق آن شیء را در همان وقت معین اراده کرده باشد. اکنون اگر ارادهٔ خداوند نسبت به تحقق یک شیء در وقت معین تابع علم وی به تحقق آن شیء در همان وقت باشد، مستلزم یک دور محال خواهد بود؛ زیرا مطابق آنچه متکلمین در اینجا گفته‌اند، علم خداوند به تحقق یک شیء در وقت معین، وابسته است به این‌که آن شیء معلوم خداوند بوده باشد. عین عبارت امام فخررازی در این باب چنین است:

(و أمّا قوله ثالثاً) إنّه تعالی يريد ما يعلم أنّه سيقع (فنقول) علمه تعالی بوقوعه فی وقت کذا يتبع لکون ذلک الشّیء متعيّن الوقوع فی ذلک الوقت المعيّن و تعيّن وقوعه فی ذلک الوقت يتبع بقصده إلی إيقاعه فی ذلک الوقت فلوکان قصده إلی إيقاعه فی ذلک الوقت تبعاً لعلمه بحصوله فی ذلک الوقت لزم الدّور[2].

پوشیده نماند که مسئلهٔ علم و ارادهٔ خداوند، از جملهٔ مسائل بسیار اساسی در حکمت الهی است که در جای خود باید به تفصیل مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرد. حکما در باب علم خداوند و چگونگی آن سخن بسیار گفته‌اند. مجموع عقاید و آراء آنان به یازده قول بالغ می‌گردد. همان‌گونه که در عبارت امام فخر رازی مشاهده می‌شود، اشکالی که حکما بر سخن متکلمین در مورد علم خداوند وارد ساخته‌اند در صورتی می‌تواند دارای اعتبار بوده باشد که علم حق تبارک و تعالی را از نوع علم حضوری و احاطهٔ عینی و قیّومی به جمیع موجودات ندانیم؛ زیرا اگر علم خداوند را نسبت به

---

۱. همان. ص ۴۸۰.
۲. همان. ص ۴۸۱.

موجودات از نوع علم حضوری و احاطهٔ عینی و قیّومی به‌شمار آوریم، دیگر موردی برای آنچه از حکما در اینجا نقل شد، باقی نمی‌ماند.

لازم به یادآوری است که آنچه در مورد مسئلهٔ بغرنج ربط حادث به قدیم مطرح می‌شود، نظیر آن می‌تواند در مورد مسئلهٔ ازلی بودن علم خداوند در لم‌یزل و حادث بودن معلومات او در لایزال نیز مطرح گردد؛ و این بدان جهت است که علم از صفات حقیقی ذات اضافه به‌شمار می‌آید. و به این ترتیب می‌توان گفت اضافهٔ به‌معلوم، چیزی است که در ذات علم نهفته است.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که علم خداوند که در ازل موجود است، چگونه با معلومات که در لایزال حادث می‌شوند مربوط و متحد می‌گردد؟ همان‌گونه که ذکر شد، حکما در این باب کوشش فراوان کرده‌اند و سخن‌های بدیع آورده‌اند. صدرالمتألّهین در این مسئله نیز مانند سایر مسائل فلسفی دست به ابداع و ابتکار زده و از طریق قاعدهٔ بسیار اساسی «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء»، از عهدهٔ حلّ این مسئله برآمده است. پیرامون این مسئله در مبحث علم حق در باب صفات باری‌تعالی بحث خواهد شد.

مصلحت واقعی چگونه حادث را به قدیم مرتبط می‌سازد؟

همان گونه که ذکر شد، متکلمین در پاسخ چهارم، مصلحت واقعی و نفس الأمری فعل خداوند را یگانه راه حلّ مشکلات جهت مسئلهٔ ربط حادث به قدیم دانسته‌اند. این گروه بر این عقیده‌اند که در نخستین لحظهٔ آفرینش نوعی مصلحت واقعی وجود داشته که در سایر اوقات نبوده است. آن مصلحت واقعی که از نظر انسان پنهان است، مرجّح فعل خداوند و علت اختصاص آفرینش به لحظهٔ نخستین است. حکما این سخن را مورد انتقاد قرار داده و می‌گویند مصلحت واقعی و نفس‌الأمری در مورد فعل خداوند از این دو صورت بیرون نیست:

۱. مصلحت واقعی و نفس‌الأمری از لوازم ذات فعل خداوند به‌شمار می‌آید.
۲. مصحلت واقعی و نفس‌الأمری از لوازم ذات فعل خداوندی به‌شمار نمی‌آید.

در صورت نخست، مصلحت واقعی از فعل خداوند پیدا می‌شود، اعم از این‌که آن فعل در لحظهٔ نخستین انجام پذیرد یا در سایر اوقات. معنی این سخن آن است که هیچ لحظه مخصوصی نمی‌تواند آفرینش را به خود اختصاص دهد. زیرا مصلحت واقعی تنها روی فعل خداوند مترتب می‌گردد و نه هیچ‌چیز دیگر. به این ترتیب مصلحت واقعی

نمی‌تواند مرجّح واقع شود و فعل خداوند را به نخستین لحظهٔ آفرینش اختصاص دهد؛ زیرا آن مصلحت نسبت به همهٔ لحظه‌ها یکسان است. اما اگر کسی صورت دوم را انتخاب کند و بگوید مصلحت واقعی از لوازم ذات فعل خداوند نیست، در این فرض بار شدن مصلحت واقعی بر فعل خداوند در لحظهٔ نخستین آفرینش، نیازمند یک مرجِّح است. به این ترتیب می‌توان گفت مشکل اساسی، که همان پرسش از وجود مرجّح در مورد نخستین لحظهٔ آفرینش است، همچنان به قوت خود باقی است؛ مگر این‌که گفته شود آفرینش را به هیچ‌وجه آغاز نیست و فعل خداوند همیشگی و ایجاد وی جاودانه است.

عبارت امام فخررازی در این باب چنین است:

(و أمّا قوله رابعاً) إنّما خصّصه بذلک الوقت رعایة لمصالح العباد (فنقول) المصلحة المترتّبة علی حصول فی ذلک الوقت إمّا أن تکون من لوازم ذلک الفعل، فحینئذ یترتّب علیه متی وجد و مایکون کذلک لایکون مرجّحاً بوقت دون وقت، و إمّا أن لا تکون من لوازم وجود ذلک الفعل، فحینئذ ترتّب تلک المصلحة علی حصوله فی ذلک الوقت دون سایر الأوقات من قبیل الجائزات، فننقل الکلام إلی أنّه لماذا ترتّب حصول المصلحة فی ذلک الوقت و لم یترتّب فی وقت آخر[1]؟

در ذات فعل معنی حدوث نهفته است

آخرین و مهم‌ترین راه حلّ مشکل ربط حادث به قدیم، این است که گفته‌اند تصور معنی فعل بدون این‌که آغازی برای آن در نظر گرفته شود، امکان‌پذیر نیست. معنی این سخن آن است که حادث بودن یا آغاز داشتن، چیزی نیست که به ازلی بودن فاعل باز گردد؛ بلکه تنها می‌توان آن را از لوازم ذاتی فعل به‌شمار آورد. به این ترتیب می‌توان گفت آنچه فاعل قدیم یا مبدأ ازلی انجام می‌دهد، ایجاد است؛ ولی به مجرد این‌که ایجاد آغاز می‌گردد، حدوث را نیز به همراه خود خواهد داشت. بیش‌تر حکما این راه‌حل را نیز مورد ایراد و انتقاد قرار داده و گفته‌اند اگرچه در ذات فعل معنی حدوث نهفته است، ولی حدوث زمانی فعل خداوند در لحظهٔ نخست آفرینش به هیچ‌وجه قابل اثبات نیست؛ زیرا اگر لحظهٔ نخست آفرینش مسبوق به زمان باشد، وجود زمان که خود در نظام آفرینش

---

۱. همان‌جا.

است، چگونه ممکن است لحظهٔ نخست آفرینش مسبوق به وجود زمان بوده باشد؟ عین عبارت امام فخر رازی در این باب چنین است:

(و أمّا قوله خامساً) إنّما لم يحصل لإمتناع وجود الفعل (فجوابه من وجهين) الأوّل إنّا سنبيّن أنّ الفعل لا يستدعي سبق عدم بالزّمان... [۱].

لازم به یادآوری است که برخلاف جمهور متکلمین، بیش‌تر حکمای پیش از صدرالمتألّهین حادث زمانی بودن جهان آفرینش را سخت مورد انکار قرار داده‌اند. حادث بودن جهان در آثار حکما مطرح شده، ولی مقصود آنان چیزی جز حدوث ذاتی نیست.

میرداماد که استاد صدرالدّین شیرازی بوده است، مسئلهٔ حدوث دهری را نیز برای نخستین بار مطرح کرده است. شکی نیست که طرح مسئلهٔ حدوث دهری از سوی میرداماد در آن زمان ابداع به‌شمار می‌آید؛ ولی آنچه این ابداع را تحت‌الشعاع خویش قرار داد ابتکاری بود که بدون فاصلهٔ زیاد توسط شاگرد وی، صدرالمتألّهین شیرازی، به مرحلهٔ اثبات رسید.

این فیلسوف بزرگ با تأسیس اصل اساسی حرکت در جوهر، بسیاری از مسائل فلسفی را که تا آن زمان بغرنج می‌نمود، حل کرد و به اثبات رساند. از جملهٔ مسائلی که وی توانست از عهدهٔ حلّ آن برآید، مسئلهٔ حادث زمانی بودن جهان آفرینش است؛ زیرا وقتی حرکت جوهری در جهان اثبات گردد، تحول و حدوث در متن جهان و جوهر عالم واقع می‌شود و هیچ موجودی در این جهان بدون تحول و حدوث، امکان تحقق نمی‌یابد. به این ترتیب می‌توان گفت هیچ‌گونه موجود مادی را در این جهان نمی‌توان یافت، مگر این‌که به حکم تحول ذاتی خویش در بستر حرکت جاودانه مسبوق به عدم زمانی پیش از خویش است. مجموعهٔ جهان نیز چیزی جز امتداد تحول در بستر حرکت نیست و این بدان جهت است که اگر کسی بخواهد اصل حرکت را به عنوان یک مجموعه مورد بررسی قرار دهد، چاره‌ای ندارد جز این‌که آن را در یک امتداد سیال مورد مطالعه قرار دهد. مجموعهٔ جهان نیز در متن حرکت جوهری خویش، جز در یک امتداد سیال قابل بررسی نمی‌باشد. بنابراین، به‌آسانی می‌توان گفت مجموع جهان نیز همانند حرکت است که جز در یک امتداد سیال و جریان جاودانه به هیچ وجه نمی‌تواند قابل بررسی

۱. همان. ص ۴۸۲.

بوده باشد. گذرا بودن و سیلان داشتن خاصیت ذاتی مجموع جهان و تک تک اجزای آن به شمار می‌آید. این مسئله نیز بسیار روشن است که هر موجود وقتی در سیلان و جریان دائم باشد، پیوسته مسبوق به عدم زمانی پیش از خویش است. با توجه به این مقدمات است که حدوث زمانی جهان در فلسفهٔ صدرالمتألّهین غیر قابل انکار می‌گردد.

اکنون که معنی حدوث زمانی جهان به نحو اجمال معلوم شد، این مسئله نیز معلوم می‌شود که بین ازلیت فاعل و حدوث فعل هیچ‌گونه منافات وجود ندارد؛ زیرا دوام جریان جهان، که پرتو دوام فیض ازلی است، راسم حوادث بی‌پایان و پدیده‌های گونه‌گون است. در حقیقت می‌توان گفت نسبت میان ازل و مراتب دهر، مانند نسبت میان وجود صرف و مراتب آن است. اگر بخواهیم برای نسبت میان ازل و مراتب زمان، یا نسبت میان هستی صرف و مراتب آن مثالی در جهان محسوس ذکر نماییم، حرکت توسطیه را نسبت به حرکت قطعیه، و آن سیّال را نسبت به قطعات زمان نباید از نظر پنهان بداریم.

به این ترتیب، می‌توان گفت عالم دهر، روح زمان؛ و عالم ازل، روح دهر است. بر اساس این قاعده باید گفت جهان ازلی، جان جان این عالم است که نه در قید وقت است و نه محدود به حد؛ زیرا اگر در قید وقت و حصار زمانی محدود بود از حدّ مقولهٔ عرضی کمیّت یا چیزی وابسته به آن مانند متکمّم، بیرون نمی‌بود؛ در حالی که ازل فوق همهٔ مقولات و برتر از حادث و قدیم است. مبدأ ازل به هر یک از حوادث جهان محیط است در عین این‌که هیچ حادث را در آنجا راهی نیست. گاهی آنچه از عالم ازل به ذهن در بادی امر متبادر می‌گردد، عبارت است از مبدأ چیزی که می‌توان آن را به منزلهٔ وعاء سلسلهٔ طولیهٔ موجودات در قوس نزول به‌شمار آورد، همان‌گونه که گاهی مراد از جهان ابد عبارت است از منتهای چیزی که می‌توان آن را به منزلهٔ وعاء سلسلهٔ طولیه موجودات در قوس صعود به‌شمار آورد.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که این گونه تصورات در مورد معنی ازل، غالباً از نیروی واهمه یا عقل معاش ناشی می‌گردد، و این بدان جهت است که انسان در بیش‌تر اوقات احکام عقلی محض و مسائل ماوراء الطبیعه را با مسائل محسوس قیاس کرده و آنها را در ظرف زمان مورد بررسی قرار می‌دهد. خطر انحراف فکر در مورد مسائل ماوراء الطبیعه معمولاً از راه همانند کردن معقول به محسوس پیدا می‌شود. به‌طور مثال در مسئلهٔ مورد بحث، هنگامی که اشخاص می‌خواهند معنی ازل را تصور نمایند، یک خط ممتد زمانی

را به سوی گذشته در نظر می‌گیرند و تا آنجا که اندیشهٔ آنان توانایی دارد به پیش می‌روند. سرانجام، پایان خط موهومی را که خود در اندیشه ساخته‌اند، ازل می‌نامند. این نوع اندیشه در باب معنی ازل، به‌کلی بی‌اساس و دور از واقعیت است؛ زیرا معنی ازل را به هیچ‌وجه نمی‌توان از کشاندن خط زمان به‌سوی گذشته‌های دور به‌دست آورد؛ و این بدان جهت است که ازل هرگز در ظرف زمان محدود نمی‌گردد تا بتوان با ترسیم یک خط به‌سوی گذشته‌های بسیار دور آن را یافت و معرفی کرد. معنی این سخن آن است که هرگونه کوشش و جست‌وجو جهت دریافت معنی ازل در ظرف ممتد زمان، کاری بیهوده و بی‌حاصل است.

بر اساس آنچه در اینجا ذکر شد، می‌توان دریافت که حقیقت معنی ازل چیزی است که از افق زمان و زمانیات بیرون است؛ ولی در عین حال به همهٔ زمان‌ها و موجودات زمانی احاطه و سیطره دارد. یعنی هیچ لحظه‌ای از لحظات زمان به حقیقت معنی ازل نزدیک‌تر از سایر لحظه‌ها نیست. همان‌گونه که در مورد شکل اصلی دایره گفته‌اند، هیچ نقطه از نقاط محیط یک دایره نسبت به مرکز آن نزدیک‌تر از سایر نقاط نیست؛ زیرا احاطهٔ مرکز نسبت به همهٔ اطراف یکسان است.

ازل هم‌اکنون نیز ازل است

حقیقت معنی ازل، مرکز زمان است؛ معنی مرکزیت، احاطهٔ عینی و سیطرهٔ واقعی است. کسانی که در این باب سخن گفته‌اند، ازل را مبدأ زمان خوانده‌اند؛ ولی آنچه مسلم است، این است که کلمهٔ مبدأ در اینجا به‌معنی نقطهٔ آغاز در پایان دورترین خط به سوی گذشته نیست؛ زیرا دورترین لحظهٔ زمان همان اندازه به حقیقت ازل نزدیک است که لحظه‌ای که هم‌اکنون در آن هستیم. به این ترتیب می‌توان گفت نزدیک شدن به ازل، هرگز به‌معنی دور شدن از زمان حال نمی‌باشد. کسانی که هرچه بیش‌تر دور شدن از زمان حال به سوی گذشته را طریق وصول به ازل می‌دانند، سخت در اشتباه‌اند؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، هرچه در طول زمان به سوی گذشته واپس رویم، به هیچ وجه از عرض آن بیرون نخواهیم رفت؛ و این بدان جهت است که طول زمان چیزی جز عرض آن نمی‌باشد. زمان، از جملهٔ موجوداتی است که دو بعد طول و عرض آن در یک چیز خلاصه می‌گردد. معنی این سخن آن است که بُعد طول زمان چیزی جز بعد عرض آن نمی‌باشد. بنابراین، اگر کسی طول زمان را مورد بررسی دقیق قرار دهد، در حقیقت باید گفت

عرض زمان را مورد بررسی قرار داده است. هرچه بیش‌تر در طول زمان مطالعه و بررسی نماییم، به گسترش عرض آن بیش‌تر واقف می‌گردیم. به این ترتیب باید گفت کسانی که حقیقت ازل را در طول زمان مورد بررسی قرار می‌دهند، کاری جز این انجام نمی‌دهند که آن را از مرتبهٔ وجودی خویش پایین آورده و در ردیف زمان قرار می‌دهند. هنگامی که ازل در ردیف زمان قرار گیرد و در عرض آن واقع شود، دیگر به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را مبدأ زمان به‌شمار آورد، زیرا هرگاه دو شیء از نظر مرتبهٔ وجودی در عرض یکدیگر قرار گرفته باشند، به هیچ وجه نمی‌توان یکی را علت و دیگری را معلول دانست. دلیل این امر آن است که علت و معلول از نظر مرتبهٔ وجودی، همواره در طول یکدیگر واقع شده‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت علت در مرتبهٔ هستی معلول وجود دارد؛ ولی معلول در مرتبهٔ هستی علت به هیچ‌وجه نمی‌تواند وجود داشته باشد. رابطهٔ ازل با زمان از نوع رابطهٔ علیت و معلولیت است.

بنابراین، باید گفت زمان اگرچه تا بی‌نهایت به‌سوی گذشته بازگردد، هرگز نمی‌تواند در مرتبهٔ وجود ازل قرار گیرد؛ ولی حقیقت ازل در همهٔ لحظه‌های زمان وجود دارد و بر تمام آنات آن محیط است؛ زیرا حقیقت ازل از افق زمان برتر است و هرگز در چهارچوب تنگ آن محصور نمی‌گردد.

نتیجهٔ این سخن آن است که کلیهٔ افعال وقتی به صیغهٔ ماضی در مورد معنی ازل به‌کار می‌روند، در واقع و نفس‌الامر از معنی زمان تهی و مجرد می‌گردند؛ زیرا اگر فعل ماضی به مقتضای وضع لغوی و اشتقاقی خویش بر زمان گذشته دلالت نماید، به هیچ‌وجه معنی ازل از آن استفاده نمی‌شود. برخی گمان می‌کنند صیغهٔ ماضی که به صورت کلمهٔ کان در جملهٔ معروف «کان اللّه و لم یکن معه شیء» استعمال شده است، معنی زمان گذشته را در بر دارد و خداوند در گذشتهٔ بسیار دور هنگامی وجود داشته است که هیچ موجودی دیگری نبوده است.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که این جمله دربارهٔ خداوند سبحان، به‌همان معنی که در گذشته صادق است، به همان معنی نیز در حال حاضر صدق می‌نماید. به همین جهت برخی از حکما گفته‌اند «کان اللّه ولم یکن معه شیء ــ و الآن کما کان». معنی این سخن آن است که چون هستی خداوند برتر از زمان است، اکنون و گذشته در مورد وی یکسان است. در مرتبهٔ وجود خداوند سبحان هیچ‌چیز دیگر نمی‌تواند، وجود داشته باشد. این

یک واقعیت است که جریان زمان آن را دگرگون نمی‌سازد و در همهٔ لحظه‌های زمان به‌طور یک‌نواخت صدق می‌نماید. در گذشتهٔ بسیار دور چنین بوده است، هم‌اکنون نیز چنین است و در آینده نیز چنین خواهد بود.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، باید گفت تقدّم یا پیش بودن خداوند بر جهان آفرینش، از نوع تقدّم بالذّات به‌شمار می‌آید. زیرا در این نوع از تقدّم، که شامل تقدّم و سبق بالعلّیّة نیز می‌شود، انفکاک و جدایی سابق بر لاحق به هیچ‌وجه جایز شمرده نمی‌شود. علت و معلول همیشه در زمان با یکدیگر توأم‌اند و این همان چیزی است که آن را به حسب اصطلاح «معیّت در زمان» نامیده‌اند.

آنچه می‌تواند این نوع تقدّم یا پیش بودن را توجیه نماید، چیزی جز سبق و تقدّم در مرتبه نیست. به‌طور مثال گفته می‌شود هنگامی که شخص به وسیلهٔ یک کلید نسبت به گشودن در خانه اقدام می‌کند، حرکت دست وی علت حرکت کلید و در نتیجه گشوده شدن در خانه است، ولی حرکت دست شخص به هیچ‌وجه از حرکت کلید جدا نیست و هیچ‌گونه فاصلهٔ زمانی در این باب نمی‌تواند وجود داشته باشد. به این ترتیب باید گفت همان‌گونه که تقدّم علت بر معلول در یک فاصلهٔ زمانی به هیچ‌وجه معقول نیست، تقدّم ازل بر زمان، یا قدیم بر حادث، نیز در یک فاصلهٔ زمانی به‌هیچ وجه مقعول نمی‌باشد. وقتی بین یک موجود ازلی و یک موجود حادث هیچ‌گونه فاصلهٔ زمانی وجود نداشته باشد، دیگر نباید با واپس رفتن در خط ممتد زمان به جست‌وجوی حقیقت ازل پرداخت. یکی از بزرگان اهل معرفت مثالی در این باب ذکر می‌کرد که جالب توجه است. وی می‌گفت اگر کسی بامدادان که سر از بستر بر می‌دارد نوری را از درون پنجره مشاهده نماید، ناچار در مقام جست‌وجو بر آمده و مشتاق است که از منشأ آن آگاهی حاصل نماید. برای آگاهی از منشأ نور ممکن است از دو طریق به جست‌وجو پردازد: طریق نخست، این است که لحظه‌های گذشتهٔ زمان را مورد بررسی قرار دهد و به دنبال خط ممتد زمان به‌سوی گذشته بازگردد. شاید در آغاز کار چنین پندارد که اگر لحظه‌های گذشتهٔ زمان را مورد بررسی قرار دهد، سرانجام از منشأ نور مطّلع خواهد شد. ولی آنچه مسلم است، این است که اگر همهٔ لحظه‌های زمان گذشته را مورد بررسی قرار دهد، هرگز به منشأ نور نخواهد رسید و در واقع راه وی از این طریق به ترکستان است. طریق دوم، این است که راه بازگشت به زمان گذشته را رها کرده و برای یافتن واقعیت نور

به جست‌وجو برخیزد و با گشودن پنجره است که واقعیت منشأ نور برای وی آشکار می‌گردد.

به این ترتیب، باید گفت طریق وصول به ازلیت، بازگشت به زمان گذشته نمی‌باشد. اهل معرفت طریق وصول به این مقصود را تنها شکستن باب نفس و سیر در باطن می‌دانند. در اینجا با نقل دوبیت از عارف بزرگ شیخ فریدالدّین عطّار این مبحث را به پایان می‌بریم:

جان نهان در جسم و تو در جان نهان　　ای نهان اندر نهان ای جان جان
هم زجمله پیش و هم پیش از همه　　جمله از خود دیده و خویش از همه[1]

۱. منطق الطیر، ص ۱۶.

الشّیء القائم بذاته المدرک لذاته لا یعلم ذاته بمثال لذاته فی ذاته

نفس خودآگاه انسان نسبت به ذات خویش هرگز از طریق مثال خودآگاه نمی‌گردد. به مقتضای این قاعده نفس ناطقه به هیچ‌وجه از طریق علم حصولی نسبت به ذات خویش عالم نمی‌شود. خودآگاهی برای نفس تنها از راه علم حضوری صورت تحقق می‌پذیرد. معنی این سخن آن است که نفس آدمی نسبت به ذات خویش همواره آگاه است؛ این آگاهی از نوع علم حصولی و صورت ذهنی به شمار نمی‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت علم به خود که آن را خودآگاهی خوانده‌اند، با علم به سایر اشیاء تفاوت اساسی دارد.

تفاوت میان خودآگاهی و علم به سایر اشیاء در این است که علم به اشیاء از راه ادراک صورت‌های ذهنی تحقق می‌یابد، ولی خودآگاهی به هیچ‌وجه نیازمند صورت‌های ذهنی نیست. حکیم بزرگ اشراقی، شهاب‌الدّین سهروردی، یک فصل از کتاب ارزشمند حکمةالاشراق را به بحث از این قاعده اختصاص داده است. او بر این عقیده است که علم به نفس خویش یا خودآگاهی از طریق صورت ذهنی امکان‌پذیر نیست. سهروردی برای اثبات این قاعده سه برهان اقامه کرده است که براهین سه‌گانه او را به ترتیب زیر می‌توان خلاصه و تقریر کرد:

برهان اول

جای هیچ‌گونه تردید نیست که نفس ناطقه در مقام ادراک خویش چیزی جز خود را نمی‌یابد. آنجا که نفس ناطقه خود را می‌یابد، خودی یا خویش آشکار می‌گردد. خودی یا خویش در قالب یک مفهوم نمی‌گنجد؛ با هیچ کلمه‌ای نیز نمی‌توان آن را نشان داد. تنها کلمه‌ای که برای اشاره به این حقیقت انتخاب شده، کلمهٔ «من» است. این کلمه تنها در

جایی به کار می‌رود که خودی یا خویش آشکار شده باشد. هر چیزی که در متن این حقیقت نباشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند به وسیلهٔ کلمهٔ «من» مورد اشاره واقع شود. آنچه از حقیقت خودی یا خویش بی‌گانه است، مدلول کلمهٔ «او» یا سایر ضمایر واقع می‌شود.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم می‌شود که حقیقت نفس ناطقه با آنچه آن را مثال نفس ناطقه یا صورت ذهنی آن می‌نامند، تفاوت دارد؛ زیرا حقیقت نفس ناطقه تنها با کلمهٔ «من» مورد اشاره واقع می‌شود. ولی مثال نفس ناطقه یا صورت ذهنی آن مدلول کلمهٔ «او» قرار می‌گیرد.

اکنون اگر کسی بگوید نفس ناطقه نسبت به ذات خویش از طریق صورت ذهنی آگاهی می‌یابد، ناچار باید به این مسئله اعتراف کند که کلمهٔ «من» معنی خود را از دست داده و این کلمهٔ «او» است که همواره نقش کلمهٔ «من» را ایفا می‌نماید. جای هیچ گونه تردید نیست که هیچ‌کس نمی‌تواند چنین اعترافی کند؛ زیرا وقتی کلمهٔ «من»، که اشاره به حقیقت نفس ناطقه است، معنی خود را از دست بدهد، دیگر کلمهٔ «او»، که مدلول صورت ذهنی یا مثال نفس ناطقه است، معنی نخواهد داشت.

برهان دوم

نفس ناطقه اگر از طریق مثال یا صورت ذهنی نسبت به ذات خویش آگاهی یابد، این آگاهی از این دو صورت بیرون نخواهد بود که:

۱. نفس ناطقه تنها مثال خویش را، که چیزی جز یک صورت ذهنی نیست، می‌شناسد؛ ولی به هیچ وجه نمی‌داند که آن مثال صورت ذهنی حقیقت خویش به‌شمار می‌آید.

۲. نفس ناطقه مثال خویش را، که چیزی جز یک صورت ذهنی نیست، می‌شناسد؛ ولی به‌خوبی می‌داند که آن مثال، صورت ذهنی حقیقت خویش به‌شمار می‌آید.

در صورت نخست، به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که نفس ناطقه نسبت به ذات خویش آگاهی می‌یابد؛ زیرا هنگامی نفس ناطقه می‌تواند از طریق ادراک مثال به ذات خویش آگاهی یابد که مثال بودن آن مثال را نسبت به ذات خویش بشناسد؛ در حالی که آنچه مفروض است، خلاف این مسئله را ثابت می‌کند.

در صورت دوم، که نفس ناطقه به خوبی می‌داند آن مثال صورت ذهنی حقیقت خویش به شمار می‌آید، ناچار باید اعتراف کرد که نفس ناطقه پیش از آنکه به مثال و صورت ذهنی خویش آگاهی یابد به حقیقت خویش واقف است. واقف بودن به حقیقت

خویش، چیزی جز خودآگاهی نمی‌باشد.

برهان سوم

آگاهی نفس ناطقه نسبت به ذات خویش هرگز از طریق صفات زائد بر ذات حاصل نمی‌گردد؛ زیرا آگاهی نفس ناطقه نسبت به ذات خویش هنگامی می‌تواند از طریق صفات صورت تحقق پذیرد که رابطهٔ میان ذات و صفات برای نفس ناطقه معلوم و آشکار باشد. این مطلب نیز بسیار روشن است که وقتی رابطهٔ میان ذات و صفات برای نفس ناطقه معلوم باشد، نفس ناطقه پیش از آن‌که از وجود صفات آگاهی یابد، نسبت به ذات‌خویش واقف است. واقف بودن نسبت به ذات خویش چیزی جز خودآگاهی ذاتی نمی‌باشد. اگر کسی این برهان را با برهان اول و دوم مقایسه کند، ناچار باید اعتراف کند که دایرهٔ این برهان گسترده‌تر و درجهٔ شمولش بیش‌تر از دو برهان گذشته است؛ زیرا در برهان اول و دوم، اساس استدلال این بود که آگاهی نفس ناطقه نسبت به ذات خویش هرگز از طریق علم به مثال خویش حاصل نمی‌گردد؛ ولی در برهان سوم، اساس استدلال این است که آگاهی نفس ناطقه نسبت به ذات خویش از طریق هرگونه صفت زائد امکان‌پذیر نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت نسبت میان برهان سوم و دو برهان گذشته نسبت عام و خاص به‌شمار می‌آید.

شارح کتاب حکمة‌الاشراق براهین سه‌گانهٔ مصنف را به شرح و تفصیل آورده ولی در پایان، آنها را براهین اقناعی نامیده است. صدرالمتألّهین شیرازی نیز د رتعلیقه‌ای که بر همین کتاب به رشته تحریر آورده، براهین سهروردی را مورد ارزیابی قرار داده است. وی بر این عقیده است که برخی از مقدمات در براهین شیخ مقتول از اعتبار منطقی برخوردار نیست؛ ولی در عین حال از سخن شارح و نوع داوری وی نیز خرسند نیست. صدرالمتألهین در مورد این سخن شارح، که براهین سهروردی را اقناعی خوانده، اظهار شگفتی می‌کند و می‌افزاید براهین سه‌گانه را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان براهین اقناعی به‌شمار آورد. ما ایرادهایی را که او در مورد برخی از مقدمات این براهین وارد ساخته، در اینجا نمی‌آوریم؛ زیرا ذکر آنها موجب تطویل می‌شود و این مختصر راگنجایش آن نمی‌باشد.

آنچه لازم است در اینجا ذکر شود، تعلیقه‌ای است که ملّاصدرا در همین کتاب جهت توضیح کلام سهروردی به رشتهٔ تحریر آورده است. عبارت وی چنین است:

کلّ من أدرک ذاته علی وجه لا یحتمل الشّرکة، فادراکه لذاته عین ذاته الشّخصیّة

فلیست بصورة أخری؛ لأنّ جمیع ما هو غیر هویّة ذاته سواء کان کلّیاً أو جزئیاً، ذاتیاً أو عرضیاً فهو بالنّسبة إلی ذاته ممّا لایشار إلیه بأنا، بل بهو؛ و من ههنا یعلم أنّ ذاتی عین الوجود إذ کلّ معنی غیرالوجود فهو مجهول غایب عن ذاتی عند إدراکی لهویّة ذاتی الشخصیّة. و بهذا إندفع الإعتراض المشهور فی هذا المقام، و هو أنّ نفس الإنسان لو کانت جوهراً مجرداً و کانت مدرکة لذاتها لما وقع الشّک لأحد من العقلاء فی جوهریّة النّفس لا لماقیل أنّ الشّاک ربما لم یعرف مفهوم الجوهر لأن کثیراً من الشّاکیّن کجالینوس و إخوانه قد عرفوه، بل لأنّ کلّ معنی غیر الوجود سواء کان ذاتیاً للماهیّة أو عرضیاً لها أو نفس الماهیّة فهو غیر الوجود عند التّصور. فمن تصور الوجود بعین الوجود الشّخصی علماً حضوریاً کان کلّ مفهوم ذهنی غائباً عنه فی هذا الحضور الشّهودی. و هذا برهان علی ثلثة أشیاء: أحدها إنّ للوجود صورة فی الأعیان؛ و ثانیها إنّ حقیقة النّفس عین الوجود لا غیر و قد حققه المصنّف فی آخر التّلویحات؛ و ثالثها إنّ وجودها مفارق عن المادّة و فیه تتمة قول ستسمع منا أنّ شاءاللّه تعالی[۱].

همان‌گونه که در عبارات کوتاه و در عین حال عمیق صدرالمتألّهین مشاهده می‌شود، خودآگاهی نفس ناطقه یک نوع آگاهی است که از هرگونه مفهوم ذهنی، اعم از ذاتی و عرضی عاری است. این خودآگاهی چیزی جز حضور شهودی در محضر وجود نمی‌باشد. این حضور شهودی در محضر وجود سه مسئله اساسی زیر را به اثبات می‌رساند:

۱. هستی، یک واقعیت عینی و خارجی است.
۲. حقیقت نفس ناطقه، عین هستی خارجی است.
۳. هستی نفس ناطقه، مادی نیست.

آیا آگاهی از تن نیز آگاهی حضوری به شمار می‌آید؟

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا آگاهی از تن نیز آگاهی حضوری به شمار می‌آید؟ به عبارت دیگر آیا علم به وجود تن نوعی خودآگاهی است؟ اگر کسی از نوع ارتباط و کیفیت اتحاد بین نفس و بدن آگاه باشد، این مسئله را به‌خوبی می‌داند که بدن از حیطهٔ دایرهٔ نفس بیرون نیست؛ زیرا نفس ناطقه در عین وحدت و بساطت به همهٔ نیروهای درونی و برونی خویش محیط است. بزرگان اهل تحقیق در مورد نفس ناطقه

---

۱. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۱، حاشیهٔ تعلیقات.

گفته‌اند: «النّفس فی وحدته کلّ القوی». نفس ناطقه در عین این‌که یک چیز است، همهٔ نیروها و شئون خود را نیز شامل می‌گردد.

لازم به یادآوری است که آنچه در این رساله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، یک سلسله قواعد فلسفی است که در میان حکمای اسلامی مورد گفت‌وگو واقع شده و زیربنای برخی از مسائل قرار گرفته است. عقاید فلاسفهٔ غرب در اینجا مورد بررسی واقع نمی‌شود مگر به‌ندرت. در مورد مسئلهٔ تن و خودآگاهی، یکی از فلاسفهٔ مغرب زمین عقیده‌ای اظهار داشته که نقل آن در اینجا بی‌مناسبت نیست.

فیلسوف اروپایی گابریل مارسل، که از بزرگان مکتب اگزیستانسیالیسم به‌شمار می‌آید، آگاهی انسان را نسبت به تن خویش یک تجربهٔ بی‌واسطه و از علم حضوری به‌شمار آورده است. عین سخن وی در این باب به ترجمه و نقل از کتاب **فلسفهٔ عمومی** پل فولیکه چنین آمده است:

> من چون نسبت به تن خود علم دارم، یعنی آن را هم به عنوان شیء خارجی و غیر خود (یعنی تن)، و هم به عنوان شیء غیر خارجی (یعنی تن خود) ادراک می‌کنم، بالنّسبه به آن است که هر وجودی برای من تعریف و شناخته می‌شود. تصدیق به وجود خارجی یک موجود یا یک چیز بالجمله تصدیق به این است که این موجود یا این چیز هم سنخ تن من است و متعلق به همان عالم. اشیاء برای من بدان اندازه که من آنها را به‌عنوان ادامهٔ تن خود تلقی می‌کنم، وجود دارد...[1].

۱. ص ۳۲۱.

إذا صدر شيء من الفاعل فلا يفتقر بعد صدوره منه إلى جاعل يجعل ذاته تلك الذّات

پس از این‌که یک موجود از مبدأ فاعلی خویش به منصهٔ ظهور می‌رسد و در صحنهٔ هستی آشکار می‌گردد، در تقرّر ذاتی خویش به هیچ‌وجه نیازمند فاعل نمی‌باشد؛ زیرا ثبوت ذات یک شیء برای خود آن شیء از جملهٔ ضروریات به شمار می‌آید. این مسئله نیز از بدیهیات به شمار می‌آید که اگر چیزی در این جهان ضروری باشد، به هیچ‌وجه نیازمند علت نخواهد بود. به‌طور مثال گفته می‌شود انسان، به عنوان یک موجود، در هستی خویش ناچار نیازمند علت است؛ ولی همین انسان در مقام انسانیت خویش، که آن را تقرّر ذاتی یا تقرّر ماهوی می‌نامند، به هیچ‌وجه نیازمند علت نمی‌باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت انسان به عنوان یک موجود اگرچه همیشه ممکن‌الوجود است، ولی در عین حال پیوسته واجب الإنسانیه است. در باب معنی حدوث و حادث نیز مسئله به همین کیفیت مطرح می‌شود؛ زیرا یک موجود حادث در هستی خویش ناچار نیازمند علت است؛ ولی همین موجود حادث در حدوث خویش به هیچ‌وجه نیازمند علت نیست؛ زیرا حدوث برای حادث ضروری و غیر قابل انفکاک است؛ به همین جهت است که حکما گفته‌اند: «الجوهر جوهر لنفسه و العرض عرض لنفسه». جوهر در جوهریت خویش و عرض در عرضیت خویش نیازمند علت نیستند. به عبارت دیگر در این باب می‌توان گفت همان‌گونه که اصل هستی، همواره به دو قسم رابط و نفسی تقسیم می‌گردد؛ جعل یا ایجاد نیز پیوسته به دو قسم زیر تقسیم می‌گردد:

۱. جعل بسیط
۲. جعل تألیفی

«جعل بسیط» عبارت است از ایجاد شیء یا افاضهٔ آن. آنچه مورد تعلق این جعل یا

ایجاد واقع می‌شود، چیزی جز اصل هستی، کـه آن را «وجـود نـفسی» نیز مـی‌گویند، نیست. این‌گونه جعل یا ایجاد را در اصطلاح اهل ادب، «جعل متعدی به واحد» می‌نامند. مطابق اصطلاح علمای نحوی می‌توان آن را«مفاد کان تامه» نیز به شمار آورد؛ زیرا مفاد کان تامه چیزی جز اصل هستی، که آن را وجود بسیط نیز می‌نامند، نیست. این معنی را علمای فن منطق، «مدلول هل بسیطه» نامیده‌اند.

«جعل تألیفی» چیزی است که در اصطلاح اهل ادب، «فعل متعدی بـه دو مـفعول» خوانده می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان آن را «مفاد کان ناقصه» یا «مدلول هل مرکبه» به شمار آورد. زیرا آنچه مورد تعلق جعل تألیفی واقع می‌شود، چیزی جز «وجـود رابـط» نمی‌باشد.

«وجود رابط» عبارت است از چیزی که بین یک شیء و عوارض آن رابط واقع می‌شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت آنچه موجب می‌شود که محمول بـر مـوضوع خـود بـه درستی حمل گردد، چیزی جز «وجود رابط» نیست. به این ترتیب، باید گفت جعل تألیفی پیوسته در مورد عوارض مفارق یک شیء صادق است؛ زیرا یک شیء همیشه در مقام ذات خویش از انواع عوارض مفارق، تهی و مجرد است. و در این صورت ناچار برای اتصاف به آن عوارض، نیازمند علت خواهد بود؛ و در این نیازمندی به علت است کـه جعل تألیفی بین شیء و عوارض آن تحقق می‌پذیرد و وجود رابط آشکار می‌گردد.

بنابراین، جعل تألیفی بین یک شیء و خود آن شیء به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. بین یک شیء و ذاتیات آن نیز نمی‌تواند جعل تألیفی وجود داشته باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود «انسان انسان است» یا «انسان حیوان است»، هیچ‌گونه جعل تألیفی که حاکی از وجود رابط است در میان نیست؛ زیرا بین یک شیء و خود آن شیء، و نیز بین یک شیء و ذاتیات آن هیچ‌نوع رابطه‌ای وجود ندارد. در مورد عوارض ذاتی ماهیت نیز این سخن صادق است؛ زیرا عوارض لازم یک شیء به هیچ‌وجه قابل انفکاک از شیء نیست. وقتی عوارض لازم یک شیء به هیچ‌وجه قابل انفکاک نباشد، ناچار جعل تألیـفی نـیز در آن مورد تحقق نمی‌یابد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود عدد چهار زوج است، بین زوجیت و عدد چهار جعل تألیفی تحقق نیافته است؛ زیرا همان‌گونه که نسبت ذات و ذاتیات بـه اصـل ذات ضروری است، نسبت عوارض ماهیت به ذات نیز ضروری و غـیر قـابل انـفکاک است. در مورد نسب ضروری، ملاک احتیاج به علت مفقود است، زیرا مناط نیازمندی به

علت را همواره امکان تشکیل می‌دهد؛ همان‌گونه که مناط بی‌نیازی، چیزی جز وجوب یا امتناع نیست.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که آنچه مورد تعلق جعل بسیط قرار می‌گیرد، چیزی جز وجود نفسی نیست، و آنچه مورد تعلق جعل تألیفی واقع می‌شود، چیزی جز وجود رابط نمی‌باشد. اگر بخواهیم از وجود نفسی و وجود رابط در دایرهٔ فعل انسان سخن بگوییم باید مجموعهٔ تصورات و تصدیق‌های انسان را مورد بررسی قرار دهیم. تصورات انسان وجود نفسی را نشان می‌دهند و تصدیق‌های وی از وجود رابط حکایت می‌کنند. در دایرهٔ جعل و ایجاد بشری، تصورات وی جعل بسیط به‌شمار می‌آیند؛ ولی تصدیق‌های وی چیزی جز جعل تألیفی نیستند؛ زیرا مادام که بین تصور موضوع و تصور محمول نوعی رابط وجود نداشته باشد، تصدیق تحقق پیدا نمی‌کند.

ذاتیات و لوازم ماهیات مجعول نیستند

اکنون که معنی وجود رابط و وجود نفسی، و هم‌چنین تفاوت میان جعل بسیط و جعل تألیفی معلوم شد، به‌روشنی معلوم می‌شود که جعل بسیط جز در مورد اصل هستی، که آن را وجود نفسی می‌خوانند، صادق نیست. جعل تألیفی نیز تنها در مورد عوارض مفارق یک شیء می‌تواند صادق باشد؛ زیرا وقتی ذات یک شیء در مقام تقرر ماهوی از هرگونه عوارض مفارق تهی و نسبت به آنها بی‌گانه باشد، ناچار برای اتصاف به این گونه عوارض نیازمند ایجاد و جعل تألیفی خواهد بود.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر جعل بسیط تنها در مورد اصل هستی صادق است و جعل تألیفی نیز جز در مورد عوارض مفارق یک شیء مصداق پیدا نمی‌کند، آیا ذاتیات یک شیء و لوازم ماهیت آن چگونه مورد تعلق جعل یا ایجاد واقع می‌شود؟

پاسخ به این پرسش، اساس این مبحث را تشکیل می‌دهد. در آغاز این مبحث یادآور شدیم که ذاتیات یک شیء و لوازم ماهیت آن به هیچ‌وجه نیازمند جعل یا ایجاد نیست؛ زیرا جعل ذاتیات و لوازم یک ماهیت چیزی جز جعل و ایجاد خود ماهیت نیست. در مورد ایجاد یک ماهیت این سؤال منطقی است که پرسیده شود علت ایجاد آن چیست؟ ولی اگر کسی این پرسش را به صورت دیگر مطرح کند و بگوید چرا ماهیت ماهیت است؟ ناچار باید گفت این پرسش هیچ‌گونه معنی و محتوای عقلی ندارد؛ زیرا معنی این

پرسش این است که گفته شود چرا انسان انسان است؟ چرا حیوان حیوان است؟ چرا گل گل است و بالأخره چرا خار خار است؟

این گونه پرسش‌ها تنها دارای صورت یک پرسش است، زیرا از هرگونه معنی و محتوای عقلی و منطقی تهی و بی‌بهره مانده است؛ به این ترتیب می‌توان گفت همان‌گونه که این پرسش که «چرا انسان انسان است؟» بی‌معنی و بی‌محتوا است، پرسش از این که «چرا انسان حیوان ناطق است؟» نیز بی‌معنی و بی‌محتوا است؛ زیرا ثبوت ذات و ذاتیات برای خود ذات از جملهٔ ضروریات به‌شمار می‌آید. این مسئله نیز بدیهی است که اگر چیزی ضروری باشد، به هیچ‌وجه نیازمند علت نمی‌باشد. اکنون اگر چیزی به‌هیچ‌وجه نیازمند علت نباشد، هرگونه پرسش از علت در مورد آن چیزی جز یک سخن بیهوده و بی‌معنی نه‌خواهد بود. پرسش از لوازم ماهیت نیز در زمرهٔ پرسش‌های بی‌معنی و بیهوده قرار می‌گیرد؛ مثلاً اگر کسی بپرسد «چرا عدد چهار زوج است؟» ناچار باید گفت پرسش بیهوده و بی‌معنایی را مطرح کرده است، زیرا ثبوت زوجیت برای عدد چهار امری ضروری به‌شمار می‌آید. امور ضروری، همان‌گونه که گذشت، به هیچ‌وجه نیازمند علت نیست. وقتی چیزی نیازمند علت نباشد، هرگونه پرسش از علت در مورد آن جز یک سخن بیهوده نخواهد بود.

بنابراین، ذاتیات و لوازم یک ماهیت به هیچ‌وجه نیازمند فاعل نیست. زیرا نیازمندی آنها به فاعل چیزی جز نیازمندی خود ماهیت نیست. هر وقت ماهیت موجود گردد، ذاتیات و لوازم آن نیز موجود می‌شود، و هرگاه ماهیت به دست نیستی سپرده شود، ذاتیات و لوازم آن نیز به نیستی سپرده خواهد شد. به این ترتیب، باید گفت ضرورت ذاتی نیز مانند ضرورت ازلی، هرگونه نیازمندی به غیر را از خود دور می‌سازد؛ و به هیچ‌وجه آن را نمی‌پذیرد. تنها یک تفاوت بین ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی می‌تواند وجود داشته باشد و آن این است که ضرورت ذاتی در نیازمندی و عدم نیازمندی تابع ماهیت است. اگر ماهیت در هستی خویش نیازمند باشد، ذاتیات آن نیز به تبع ماهیت نیازمند خواهد بود؛ و اگر ماهیت نیازمند علت نباشد، ذاتیات آن نیز نیازمند نخواهد بود. ولی در باب ضرورت ازلی، مسئلهٔ نیازمندی به هیچ‌وجه نمی‌تواند مطرح باشد، اعم از این که آن نیازمندی اصلی باشد یا به تبع شیء دیگر.

اکنون بی‌مناسبت نیست بخشی از عین عبارت دو تن از پیروان صدرالمتألّهین را

جهت مزید توضیح، در اینجا ذکر کنیم.

فیض کاشانی، که از شاگردان وی نیز بوده است، در این باب چنین می‌گوید:

أصل: إذا صدر شیء من الفاعل فلا یفتقر بعد صدوره منه إلی جاعل یجعل ذاته تلک الذّات، لانّ ثبوت الشّیء لنفسه ضروری و الضّروری لا یفتقر إلی السّبب؛ فالانسان مثلاً إذا وجد فقد إستغنی عن جاعل یجعله إنساناً؛ فهو واجب الإنسانیة، و إن کان ممکن الوجود... فالذّاتیات و لوازم الماهیّات لاتحتاج إلی جعل جاعل و تأثیر مؤثّر، بل جعلها تابع لجعل الماهیّات وجوداً و عدماً...[۱].

حاج ملّاهادی سبزواری بر این عقیده است که چون مسئلهٔ جعل و ایجاد با مسائل غامض و پیچیدهٔ قضا و قدر الهی پیوسته و مرتبط است، لازم است در آن هرچه بیش‌تر دقت به‌عمل آید؛ زیرا اگر این مسئله به نحو شایسته مورد بررسی واقع شود و تفاوت بین ذاتی و عرضی به‌روشنی معلوم گردد، پرسش‌های بیهوده مانند پرسش‌های گذشته دیگر نمی‌تواند مطرح شود. عبارت وی در حاشیه چنین است:

إعلم إنّه من المفروضات الأکیدة و المحتومات الشّدیدة علی المتکلّم فی الحقایق سیّما فی مسئلة القضاء و القدر أحکام مباحث الجعل و إتقان أحکامه و إمتیاز أقسامه إذ لو فرق القائل لِمَ یقل لم جعل‌اللّه الورد ورداً و الشّوک شوکاً، و لِمَ جعلاً السّعید سعیداً و الشّقی شقیاً؛ و لِمَ جعل الانسان ناطقاً و الحمار ناهقاً؛ و لِمَ جعلهما مختلفین إذ کلّ ذلک جعل ترکیبی فی الذّات و الذّاتی و لازم الذّات و هو محال؛ و المحال غیر مجعول و الإمکان مناط الحاجة إلی العلّة و إذا کان الموضوع هو الإنسان فجعله إنساناً تحصیل الحاصل...[۲].

۱. اصول المعارف، ص ۴۳.

۲. اللئالی المنتظمة، ص ۵۱، حاشیه.

الصّورة فی کلّ شیء تمام حقیقته

جای هیچ‌گونه تردید نیست که هریک از موجودات جسمانی در این جهان از ماده و صورت، که آنها را قوه و فعل نیز می‌نامند، تشکیل یافته است. در این میان آنچه می‌تواند نقش تعیین کننده را به عهده داشته باشد و حقیقت یک شیء را ترسیم نماید، چیزی جز صورت فعلیهٔ آن نیست. به همین جهت است که بزرگان اهل تحقیق گفته‌اند: صورت فعلیهٔ یک موجود، تمام حقیقت آن به‌شمار می‌آید.

پیش از آن‌که این قاعده مورد بحث و بررسی واقع شود، لازم است معنی صورت فعلیه و موارد اطلاق آن، اگرچه به‌طور اجمال، مورد ارزیابی قرار گیرد. برخی از موارد اطلاق صورت را می‌توان ماهیت نوعیه و ماهیت جنسیه و همچنین ماهیت فصلیه به‌شمار آورد. چیزی که هیولای اولی یا مادةالمواد جهان را تحصّل می‌بخشد، «صورت فعلیهٔ» جسم نامیده می‌شود. چون جسم مطلق پیوسته در ضمن نوعی از انواع تحقق پیدا می‌کند؛ آنچه می‌تواند این نقش را ایفاء نماید و جسم را در چهرهٔ نوعی از انواع آشکار سازد، «صورت نوعیه» خوانده می‌شود.

موارد گونه‌گون اطلاق کلمهٔ صورت در آثار شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا به تفصیل مورد بررسی واقع شده است. صدرالمتألهین شیرازی نیز این موارد را به مناسبت‌های مختلف مورد ارزیابی قرار داده و در اواخر مباحث جسم طبیعی به تفصیل آنها را ذکر کرده است. این قاعده که صورت فعلیهٔ یک شیء تمام حقیقت آن به شمار می‌آید، در نظر صدرالمتألّهین دارای ارزش و اهمیت بسیار می‌باشد؛ زیرا این قاعده یکی از اصول یازده‌گانه‌ای است که وی برای اثبات معاد جسمانی در آثار خویش به‌کار برده است. جای هیچ‌گونه تردید نیست که بدون اثبات این قاعده، اثبات معاد جسمانی به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نمی‌باشد. چگونگی اثبات معاد جسمانی و کیفیت مترتب بودن آن بر این

قاعده، از گنجایش این مختصر بیرون است.

صدرالمتألّهین پس از این‌که موارد گونه‌گون اطلاق کلمهٔ صورت را ذکر می‌کند می‌گوید اگر این موارد را به دقت مورد بررسی قرار دهیم، معلوم می‌شود همهٔ آنها در یک معنی با یکدیگر متحدند. آن معنی عبارت است از این که گفته می‌شود: صورت فعلیهٔ یک موجود، تمام حقیقت آن به‌شمار می‌آید. شاید اطلاق کلمهٔ صورت در برخی موارد با معنی این قاعده مطابقت نداشته باشد؛ ولی آنچه مسلم است، و شاید مقصود صدرالمتألّهین نیز همین باشد، این است که اطلاق کلمهٔ صورت در موارد یاد شده به نحو اشتراک معنوی انجام می‌پذیرد. اشتراک معنوی بر خلاف اشتراک لفظی عبارت است از این‌که یک لفظ در معنی واحد استعمال شود؛ ولی معنی موضوع له آن دارای مراحل متفاوت و مراتب گونه‌گون باشد.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به آسانی می‌توان گفت قدر جامع بین موارد اطلاق کلمهٔ صورت چیزی جز این نیست که گفته شود: صورت فعلیهٔ یک موجود تمام حقیقت آن به‌شمار می‌آید. برای روشن شدن معنی این قاعده، یک مسئله باید به دقت مورد بررسی قرار گیرد. آن مسئله عبارت است از این که گفته می‌شود هر موجود که از ماده و صورت ترکیب یافته باشد، مادهٔ آن چیزی جز یک امر مبهم و غیر متحصّل نیست. ابهام ماده به معنی این است که دارای هیچ‌گونه تحصّل و تعیّن نیست. تحصّل در مورد ماده چیزی جز این نیست که می‌توان گفت مادهٔ یک شیء، قوهٔ برای اشیاء دیگر است. بالقوهٔ چیزی را گویند که تنها می‌تواند بپذیرد. پذیرفتن یا قبول کردن ذات ماده را تشکیل می‌دهد. بر خلاف ماده، صورت چیزی است که همواره دارای فعلیت و تحصّل است؛ هیچ موجودی بدون صورت فعلیهٔ خویش تحقق نمی‌یابد. حقیقت هر شیء را در صورت فعلیهٔ آن باید جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: هر موجود مادی که در این جهان مشاهده می‌شود، همواره دارای دو جهت نقص و کمال است. جهت نقص آن چیزی جز این نیست که می‌تواند بسیاری از کمالات را بپذیرد؛ در حالی که جهت کمال در آن موجود، چیزی را گویند که هیچ‌گونه کمال دیگر را نمی‌پذیرد؛ و این بدان جهت است که یک فعلیت هرگز نمی‌تواند فعلیت دیگر را بپذیرد؛ زیرا معنی فعلیت طرد فعلیت دیگر است. آنچه می‌تواند فعلیت دیگر را بپذیرد، تنها قوهٔ فعلیت است نه خود فعلیت. اتحاد بین دو امر متحصّل همیشه محال است. اتحاد را فقط در جایی می‌توان

نشان داد که یک امر متحصّل یا غیر متحصّل همانند قوهٔ و فعل درهم آمیزند. در اینجا است که از ترکیب دو عنصر قوهٔ و فعل یک موجود واحد پدیدار می‌گردد. این موجود واحد است که به اعتبار دو عنصر قوهٔ و فعل خود، دارای ماده و صورت می‌باشد.

بنابراین، ماده به هیچ‌وجه نمی‌تواند از یک صورت فعلیه جدا باشد؛ همان‌گونه که صورت فعلیهٔ یک جسم نیز از ماده خویش جدا نمی‌ماند. دلیل این امر آن است که اگر ماده بدون صورت فعلیه تحقق یابد، لازمهٔ آن این خواهد بود که ماده در حدّ ذات خود فعلیت باشد؛ در حالی که ماده در حد ذات خود چیزی جز قبول و پذیرش نیست. به همین جهت است که ماده همیشه در قوام یافتن خود نیازمند صورت فعلیه است. و به این ترتیب می‌توان گفت صورت فعلیه نسبت به ماده دارای نوعی از فاعلیت است. جای هیچ‌گونه تردید نیست که صورت فعلیه نسبت به ماده، فاعل تام و تمام نمی‌باشد. زیرا ماده در عین وحدت می‌تواند صورت‌های گونه‌گون را یکی پس از دیگری بپذیرد؛ در حالی که معلول به هیچ‌وجه نمی‌تواند بیش از یک علت تامه داشته باشد. با توجه به این مسئله است که حکمای اسلامی صورت فعلیه را نسبت به مادهٔ خود شریک علت دانسته‌اند؛ زیرا همان‌گونه که ایجاد ماده جز به وسیلهٔ فاعل مجرد امکان‌پذیر نمی‌باشد، حفظ و بقای آن نیز جز از طریق ایجاد صورت‌های گونه‌گون به‌طور ترتب و یکی پس از دیگری امکان‌پذیر نمی‌گردد.

طرح یک سؤال

اگر ماده چیزی جز قبول محض و صرف پذیرش نیست تفاوت آن با عدم چیست؟ به عبارت دیگر ماده چه نقشی در جهان دارد که نیستی فاقد آن است؟

در مقام پاسخ به این پرسش گفته می‌شود نیستی، از آن جهت که نیستی است؛ هیچ‌گونه تحصّل و فعلیت ندارد و هیچ‌گونه نقشی را در جهان هستی ایفا نمی‌نماید؛ در حالی که ماده در صحنهٔ جهان نقش بزرگی را به عهده دارد. نقش ماده در صحنهٔ جهان، چیزی جز این نیست که می‌تواند بپذیرد؛ نصیب آن از هستی بیش از این نیست که قبول می‌کند و این خود در برابر نیستی نوعی از هستی است؛ اگرچه در برابر سایر انواع هستی بسیار ناچیز و ضعیف به‌شمار می‌آید. اگر بخواهیم سلسلهٔ به‌هم پیوستهٔ موجودات را از جهت شدت و ضعف مورد ارزیابی قرار دهیم، باید بگوییم وجود مادهٔ نخست یا هیولای اولی، در صف نعال واقع شده و پایین‌ترین مرتبهٔ هستی را اشغال کرده است؛

زیرا، همان‌گونه که گذشت، حقیقت وجود ماده چیزی جز یک امر مبهم نمی‌باشد. ابهام ماده به معنی این است که پیوسته بین این صورت و آن صورت دوران و جریان می‌یابد و هرگز بدون یک صورت فعلیه چهرهٔ خود را نمایان نمی‌سازد. به همین جهت است که شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا هیولای اولی را به یک زن زشت همانند کرده که پیوسته چهرهٔ ناپسند و ناهموار خویش را از چشم مردم پوشیده نگاه می‌دارد. زشت رویان زشتی را در معرض تماشای مردم قرار نمی‌دهند، همان‌گونه که پری‌رویان زیبایی را هرگز پنهان نمی‌دارند، شاعر نیکو سروده است آنجا که گفته است:

پری‌رو تاب مستوری ندارد   ببندی در، ز روزن سر بر آرد

بنابراین، وقتی گفته می‌شود صورت فعلیهٔ یک موجود تمام حقیقت آن به‌شمار می‌آید، یک سخن بیهوده نیست که بر خلاف موازین فلسفی ابراز شده باشد؛ زیرا هیولای اولی، از جهت این‌که مادهٔ اشیاء به‌شمار می‌آید، همیشه در یک صورت فعلیه فانی و مستهلک است؛ همان‌گونه که وقتی حدّ تام را در مورد یک شیء مورد بررسی قرار می‌دهیم، معلوم می‌شود جنس همواره در فصل خود فانی و مستهلک است؛ زیرا نسبت ماده به صورت فعلیه، و هم‌چنین نسبت جنس به فصل، از نوع نسبت نقص به تمام به شمار می‌آید. وقتی این مسئله روشن باشد که نسبت ماده به صورت فعلیه از نوع نسبت نقص به کمال است، این قاعده نیز روشن خواهد شد که تمام حقیقت یک شیء را صورت فعلیهٔ آن تشکیل می‌دهد؛ زیرا حقیقت یک شیء چیزی جز فعلیت آن نمی‌باشد، تاجایی که می‌توان گفت اگر وجود صورت فعلیه بدون مادهٔ آن امکان‌پذیر باشد، به ماهیت آن موجود خلل وارد نمی‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، ماده جز صرف قبول و پذیرش حقیقت چیز دیگری نیست. پذیرفتن حقیقت، اگرچه در جای خود دارای اهمیت بسیار است، ولی نفس پذیرش حقیقت نمی‌تواند یک حقیقت به‌شمار آید. مثلاً گفته می‌شود جهانی که ما اکنون در آن زندگی می‌کنیم، موجودی است که از ماده و صورت فعلیه ترکیب یافته است؛ ولی حقیقت جهان و واقعیت عالم چیزی جز صورت فعلیهٔ آن نیست. مادهٔ جهان می‌تواند صورت‌های گونه‌گون بی‌شماری را بپذیرد؛ ولی آنچه حقیقت جهان را تشکیل می‌دهد و واقعیت آن را آشکار می‌سازد، صورت فعلیهٔ جهان به‌شمار می‌آید.

بنابراین، این مسئله به‌آسانی قابل ادراک است که قدمای اهل منطق گفته‌اند: «برای

تعریف حقیقت یک شیء، تنها به فصل اخیر آن می‌توان اکتفا نمود»؛ دلیل این امر، آن است که منشأ انتزاع جنس و فصل منطقی، چیزی جز ماده و صورت خارجی نیست. همان‌گونه که جنس، از مادهٔ خارجی انتزاع می‌شود؛ فصل نیز از صورت فعلیهٔ شیء در خارج انتزاع می‌گردد. اکنون اگر صورت فعلیهٔ یک موجود تمام حقیقت آن به شمار می‌آید، فصل اخیر آن نیز واجد همهٔ کمالات ذاتی است.

این مسئله هنگامی روشن‌تر می‌شود که حرکت جوهری موجودات و تطوّر ذاتی آنها مورد بررسی واقع شود؛ زیرا بنابر اصل حرکت در جوهر، تطوّر انواع موجودات در خارج و تکامل آنها به طریقهٔ خلع و لبس انجام نمی‌پذیرد. معنی این سخن آن است که یک موجود در مراحل تکامل خویش به‌گونه‌ای نیست که از یک صورت فعلیه خلع شود و به صورت فعلیهٔ دیگر آراسته گردد. آنچه مقتضای اصل حرکت در جوهر است، این است که تطوّر و تکامل موجودات به طریقهٔ لبس بعد لبس انجام می‌پذیرد؛ یعنی یک موجود در مراحل تکامل خویش با پذیرفتن صورت فعلیهٔ جدید، به هیچ‌وجه صورت سابق خویش را از دست نمی‌دهد؛ زیرا صورت فعلیه لاحق تمام کمالات و ذاتیات صورت‌های سابق را به‌گونه‌ای بسیط در خود دارد. به این ترتیب می‌توان گفت صورت فعلیهٔ یک موجود واجد همهٔ فعلیات گذشتهٔ آن است، همان‌گونه که در فصل قریب ذاتیات فصول بعیده مندرج‌اند.

مرحوم ملّا محسن فیض کاشانی نیز صورت فعلیهٔ یک شیء را تمام حقیقت آن دانسته و در این باب چنین می‌گوید:

> الصّورة فی کلّ شیء تمام حقیقته سواء کانت مجرّدة عن المادّة او مقترنة بها؛ و إنّما حاجتها إلی المادة لیست لذاتها و لا لوجودها و لا شخصیّتها الذّاتیّة، بل لما یعرض لها من اللّواحق اللّازمة لشخصیّتها من الکم و الکیف و غیرهما، فالسّریر سریر بهیئته لا بمادّته و العرش عرش بصورته لا بمادّته[1].

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت استاد بزرگوارم مرحوم علّامهٔ طباطبایی را جهت مزید توضیح، در این جا نقل کنم:

> ... و سیأتی فی بحث الحرکة الجوهریّة إنّ الجوهر المادّی متحرّک فی صورها حتّی یتخلّص إلی فعلیّة محضة لا قوّة معها و ذلک باللّبس بعد اللّبس لا بالخلع و

---

۱. اصول المعارف، ص ۵۸.

اللبّس فبناناً عليه يكون إستحالة تجرّد الصّورة المادّية عن المادّة مقيّدة بالحركة دون ما إذا تمّت الحركة و بلغت الغاية[1].

۱. نهایة الحکمة، ص ۹۴.

العرض و العرضی متّحدان بالذّات متغایران بالإعتبار

تفاوت میان عرض به‌عنوان یک مقوله و آنچه را عرضی می‌خوانند مسئله‌ای است که به هیچ‌وجه نباید آن را نادیده انگاشت. توجه به این مسئله می‌تواند در حل بسیاری از مشکلات به‌ویژه در باب مسائل حمل، نقش اساسی را به‌عهده داشته باشد.

شیخ الّرئیس ابوعلی سینا یک فصل از کتاب الهیات شفا را به بحث و تحقیق در معنی وحدت و کثرت اختصاص داده و در همین فصل تفاوت بین عرض و عرضی را نیز مورد بررسی قرار داده است. او در این فصل بین وحدت و واحد تفاوت قائل شده و گفته است واحد می‌تواند جوهر باشد؛ در حالی که وحدت تنها یک معنی عرضی به‌شمار می‌آید. عبارات شیخ در مورد تفاوت میان عرض و آنچه آن را عرضی می‌خوانند، خالی از یک نوع تشویش و اضطراب نیست.

ابن سینا این مسئله را در کتاب کوچک و پرمحتوای نجات نیز مورد بحث قرار داده است. عبارات وی در کتاب نجات، بر خلاف کتاب شفا بسیار صریح و روشن است. در نظر وی عرض عبارت است از چیزی که در مقابل جوهر واقع می‌شود؛ در حالی که عرضی تنها در مقابل مفهوم یک امر ذاتی معنی دارد. ابن‌سینا می‌گوید در همین مورد است که برخی اشخاص مرتکب اشتباه شده و یک معنی عرضی را که همواره در مقابل معنی ذاتی واقع می‌شود با مقولهٔ عرض که تنها در مقابل جوهر قرار می‌گیرد مخلوط کرده‌اند. خلط بین مقولهٔ عرض و آنچه آن را عرضی می‌خوانند، منشأ مشاجره و مجادله‌های بسیار شده است. عبارت ابن سینا در این باب چنین است.

و امّا العرضی فهو کلّ ما عدّدناه ممّا لیس بذاتی و قد یغلط فیه فیظّن أنّه العرض الّذی هو المقابل للجوهر الّذین سنذکرهما بعد. و لیس کذلک؛ فإنّ العرضی قد

یکون جوهراً کالأبیض و العرض لایکون جوهراً کالبیاض[1].

بنابراین، تفاوت میان «عرض» و آنچه آن را «عرضی» می‌خوانند، در این است که عرض به‌عنوان یک مقوله قابل حمل نیست؛ در حالی که آنچه آن را عرضی می‌خوانند پیوسته محمول واقع می‌شود. دلیل این امر چیزی جز این نیست که عرض به عنوان یک مقوله همواره بشرط‌لا از حمل مورد ملاحظه واقع می‌شود؛ ولی آنچه آن را عرضی می‌خوانند، پیوسته لا بشرط از حمل لحاظ می‌گردد. مثلاً می‌توان گفت تفاوت میان عرض و آنچه آن را عرضی می‌خوانند، چیزی جز تفاوت میان سواد و اسود یا بیاض و ابیض نیست. تفاوت میان سواد و اسود یا بیاض یا ابیض و مانند آن، تنها در این است که سواد به‌عنوان یک مقوله بشرط‌لا از حمل مورد ملاحظه واقع می‌شود؛ ولی اسود به‌عنوان یک امر عرضی پیوسته لا بشرط از حمل لحاظ می‌گردد. سواد، به‌عنوان یک مقوله محمول واقع نمی‌شود؛ ولی اسود به‌عنوان یک امر عرضی پیوسته محمول واقع می‌شود.

مشتق و مبدأ اشتقاق

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله نیز به‌روشنی معلوم می‌گردد که تفاوت میان مشتق و مبدأ اشتقاق چیزی جز تفاوت میان عرض و عرضی نیست؛ یعنی همان‌گونه که تفاوت بین عرض و عرضی چیزی جز تفاوت بین دو اعتبار لابشرط و بشرط‌لا نمی‌باشد، تفاوت بین مشتق و مبدأ اشتقاق نیز چیزی جز تفاوت بین دو اعتبار لا بشرط و بشرط لا نیست.

به این ترتیب می‌توان گفت تفاوت میان ضرب و ضارب یا نطق و ناطق تنها در دو اعتبار بشرط‌لا و لابشرط است؛ زیرا ضرب یا نطق، یا هر مبدأ اشتقاق دیگر نمی‌تواند محمول واقع شود؛ ولی ضارب یا ناطق، و یا هرگونه مشتق دیگر پیوسته محمول واقع می‌شود. در واقع می‌توان ادعا کرد تفاوت بین مشتق و مبدأ اشتقاق، مانند تفاوت بین جنس و ماده یا فصل و صورت است؛ یعنی همان‌گونه که تفاوت میان ماده و جنس یا صورت و فصل تنها در دو اعتبار بشرط‌لا و لابشرط نهفته است، تفاوت میان مشتق و مبدأ اشتقاق را نیز در این دو اعتبار باید جست‌وجو کرد. لازم به یادآوری است که اعتبار لابشرط در مورد

---

۱. النجاة، ص ۷.

جنس و هم‌چنین اعتبار بشرط‌لا در مورد ماده، از جمله اعتبارات واقعی و نفس‌الامری به‌شمار می‌آیند که به هیچ‌وجه تابع میل و ارادهٔ اشخاص نمی‌باشند. بشرط‌لا بودن ماده یک واقعیت است که به میل و اراده اشخاص تغییر نمی‌پذیرد؛ همان‌گونه که لابشرط بودن جنس یک واقعیت است که میل و ارادهٔ اشخاص آن را دگرگون نمی‌سازد.

بنابراین، بین اعتبار واقعی و نفس‌الامری و اعتبار ذهنی تفاوت اساسی وجود دارد؛ زیرا اعتبارات ذهنی تنها تابع ذهن اشخاص‌اند. ولی اعتبارات واقعی و نفس‌الامری یک سلسله واقعیات به‌شمار می‌آیند که تنها تابع ذهن و محصول اندیشهٔ اشخاص نیستند. به این ترتیب می‌توان ادعا کرد تفاوت بین مشتق و مبدأ اشتقاق تنها یک تفاوت لفظی به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا تفاوت میان عرض و آنچه عرضی می‌خوانند، یک تفاوت واقعی و نفس‌الامری است. این تفاوت نفس‌الامری یک واقعیت است که به هیچ‌وجه تابع اندیشهٔ آدمی نیست و ذهن انسان نمی‌تواند آن را دگرگون سازد.

از آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله نیز روشن می‌گردد که مشتق در معنی واقعی و حقیقی خود جز یک طبیعت وصفی بسیط چیز دیگری نیست؛ به همین جهت است که در نظر اهل تحقیق، ذات در مشتق معتبر و مأخوذ نیست و مفهوم شیء نیز در مشتق اعتبار نشده است.

علمای علم اصول فقه نیز به این حقیقت اعتراف کرده و بیش‌تر آنان بسیط بودن مشتق را با براهین متعدد اثبات کرده‌اند. برخی از علمای علم اصول فقه در این مسئله تا جایی پیش رفته‌اند که خصلت فلسفی آن از میان رفته و تبدیل به یک مسئله لغوی و لفظی گشته است[۱].

مرحوم آخوند ملّا محمد کاظم خراسانی نیز این مسئلهٔ را در کتاب کفایة الاصول خود مورد بحث و بررسی قرار داده است، ولی در این باب از حدود مباحث عقلی خارج نگشته است.

صاحب کتاب مطالع نیز به گونه‌ای با این مسئله روبه‌رو شده و به‌آسانی از آن گذشته است.

نخستین کسی که با این مسئله به‌گونه‌ای بسیار جدّی روبه‌رو شده و برای اثبات آن

---

۱. برای تحقیق بیش‌تر مراجعه کنید به: سید ابوالقاسم خوئی، اجود التقریرات. ج ۱، ص ۷۷.

براهین محکم و استوار اقامه کرده است، میر سید شریف را باید نام برد. این حکیم محقق می‌گوید مفهوم شیء به هیچ‌وجه نمی‌تواند در مفهوم مشتق مأخوذ و معتبر باشد؛ زیرا اگر مفهوم شیء را در مفهوم ناطق، به‌طور مثال، مأخوذ و معتبر بدانیم، لازمهٔ آن این خواهد بود که عرض عام داخل در فصل جوهری گردد. دلیل این امر آن است که مفهوم شیء بودن، یک مفهوم عام عرضی به‌شمار می‌آید، در حالی که مفهوم نطق در معنی فلسفی و منطقی خود نسبت به نوع انسان یک مفهوم ذاتی و جوهری است. اکنون اگر فصل جوهری انسان یعنی ناطق مرکب از شیء و نطق باشد، لازم می‌آید فصل از مقام جوهری بودن خویش تنزل کرده و تا مرحلهٔ یک عرض عام سقوط نماید.

محقق شریف در مقام اقامهٔ یک برهان دیگر برای اثبات این مسئله می‌گوید: اگر مفهوم شیء در مشتق مأخوذ و معتبر باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که مادهٔ امکان خاص در قضایا به ضروریهٔ ذاتیه تبدیل گردد؛ زیرا مثلاً اگر مفهوم ضاحک، که یک مفهوم مشتق به‌شمار می‌آید، مرکب باشد از شیء و ضحک، ناچار باید گفت شیئی که دارای خصلت ضحک می‌باشد چیزی جز یک موجود انسانی نیست. اکنون اگر ضاحک را با همین مفهوم ترکیبی، یعنی انسان صاحب ضحک، بر انسان حمل نماییم معنی آن این خواهد بود که انسان را بر انسان حمل کرده باشیم، در حالی که این‌گونه حمل را چیزی جز حمل شیء بر نفس نمی‌توان به‌شمار آورد. این مطلب نیز بدیهی است که حمل شیء بر نفس پیوسته یک قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه را تشکیل می‌دهد. به همین ترتیب معلوم می‌گردد که اگر کسی مفهوم شیء را در مشتق مأخوذ و معتبر بداند، ناچار با یک مشکل بزرگ روبه‌رو خواهد شد؛ و آن مشکل بزرگ چیزی جز تبدیل مادهٔ امکان خاص به ضروریهٔ ذاتیه نیست.

مرحوم حاج ملّاهادی سبزواری، در مقام تأیید و تکمیل براهین محقق شریف در مورد مسئلهٔ مشتق یک سخن تازه و مسئلهٔ جدیدی را ارائه کرده است. وی می‌گوید اگر مفهوم شیء در مشتق مأخوذ و معتبر باشد، لازم می‌آید نوع در فصل داخل گردد. سبزواری سخن خود را محکم‌تر و خلل‌ناپذیرتر از نحوهٔ استدلال محقق شریف دانسته است. معنی سخن سبزواری این است که اگر مفهوم شیء را، که در اینجا چیزی جز مفهوم انسان نمی‌باشد، به‌طور مثال، در مفهوم ناطق داخل بدانیم، لازم می‌آید مفهوم انسان، که مفهوم یک نوع به شمار می‌آید، در مفهوم ناطق که چیزی جز فصل نیست

داخل شده باشد. عبارت حاج ملّاهادی سبزواری در این باب چنین است:

و أیضاً لزم حینئذٍ دخول النّوع فی الفصل، و هذا أسدّ و أحکم بما جعله السّید - رحمه الله - تالیاً...[۱].

یک سخن دیگر می‌توان در اینجا بر سخن حاج ملّاهادی سبزواری اضافه کرد و آن این است که اگر با مرکب دانستن مشتق، مانند ناطق، لازم می‌آید نوع در فصل داخل گردد، باید گفت با مرکب دانستن مشتق، مانند ضاحک، لازم می‌آید نوع در عرض خاص نیز داخل گردد؛ زیرا عین آن استدلال که در مورد مثال ناطق می‌توان به آن تمسّک جست، در مورد ضاحک نیز می‌توان به آن تمسّک کرد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا گذشت، می‌توان گفت بزرگان اهل تحقیق بر این عقیده‌اند که عرض و آنچه آن را عرضی می‌خوانند، در حقیقت با یکدیگر متحدند و تفاوت میان آنها تنها در دو نوع اعتبار تحقق می‌یابد.

علّامه دوانی و بهمنیار، شاگرد برجستهٔ ابن سینا، نیز اتحاد میان مشتق و مبدأ اشتقاق را پذیرفته و جهت اثبات آن استدلال کرده‌اند. استدلال محقق دوانی در این باب به این ترتیب است که می‌گوید: نفس ناطقهٔ انسان به مجرد این‌که بیاض را به‌طور مثال در خارج ادراک می‌کند، بلافاصله و بدون این که نیازمند بودن یک عرض را به موضوع مورد بررسی قرار دهد، حکم خواهد کرد که «بیاض ابیض است». این حکم انسان در این گونه موارد، که بی‌درنگ و بدون بررسی و پیش‌داوری تحقق می‌پذیرد؛ می‌تواند دلیل بر این مسئله باشد که بیاض و ابیض در واقع با یکدیگر متحدند.

بهمنیار در مقام استدلال برای اثبات اتحاد میان مشتق و مبدأ اشتقاق می‌گوید اگر فرض کنیم که حرارت می‌تواند در خارج قائم به ذات خود باشد، ناچار باید بگوییم حرارت هم حرارت است و هم حار. به همین ترتیب اگر فرض کنیم بیاض در جهان خارج قائم به‌ذات خویش است، ناچار باید بگوییم بیاض هم بیاض است و هم ابیض. حاج ملاهادی سبزواری این مسئله را از علّامه دوانی و بهمنیار به این صورت نقل کرده است:

علّامة الدّوانی تمسّک فی الاتّحاد، بأنّ النّفس إذا أدرکت البیاض حکمت بأنّه أبیض قبل أن تروی و تتفطّن بأنّه عرض و لابدّ له من موضوع، فنفس البیاض

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۲.حاشیه س ره.

أبیض. و بهمنیار یقول إن کانت الحرارة قائمة بذاتها کانت حرارة و حارّة جمیعاً...[۱].

معنی سخن علّامه دوانی و بهمنیار در این مورد این است که نیازمند بودن عرض به موضوع یا مبدأ اشتقاق به مشتق، خصلت وجودی عرض یا خاصیت مورد به‌شمار می‌آید. اما اگر از این خصلت صرف‌نظر شود و خاصیت مورد در نظر گرفته نشود، ناچار باید گفت بین عرض و آنچه آن را عرضی می‌خوانند یا بین مشتق و مبدأ اشتقاق در مقام ذات هیچ‌گونه تفاوت وجود ندارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت آنچه در واقع و نفس‌الامر به‌طور مثال ابیض است، خود بیاض است. مثلاً دندان فیل را نیز در عرف عام ابیض می‌دانند؛ ولی ابیض بودن دندان فیل تنها به‌واسطهٔ این است که دارای بیاض می‌باشد. این مسئله نیز بدیهی است که چون بیاض بالذات ابیض است، آنچه دارای بیاض باشد ناچار باید ابیض به‌شمار آید. اگر کسی بخواهد این مسئله را به وضوح ادراک نماید، بسیار مناسب است تفاوت میان مضاف حقیقی و مضاف مشهوری را مورد بررسی قرار دهد.

مضاف حقیقی در واقع و نفس‌الامر چیزی جز حقیقت اضافه نمی‌باشد. در حالی که مضاف مشهوری عبارت است از چیزی که حقیقت اضافه بر آن حمل می‌گردد؛ مثلاً گفته می‌شود حقیقت و واقعیت ابوّت که همان نسبت متکرّره است هم حقیقت اضافه را تشکیل می‌دهد و هم مضاف حقیقی به‌شمار می‌آید. در حالی که فلان شخص که نسبت به شخص دیگر دارای اضافهٔ ابوّت است، مضاف مشهوری یا اَب در عرف عام به‌شمار می‌آید. شخص اَب یک موجود جوهری است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را حقیقت مضاف به‌شمار آورد. ولی همین شخص اَب را به واسطهٔ این‌که معروض ابوّت است، می‌توان مضاف مشهوری یا اَب در عرف عام به‌شمار آورد. این بود خلاصه‌ای از آنچه حکمای اسلامی در باب عرض و عرضی یا مشتق و مبدأ اشتقاق در آثار خویش مورد بررسی قرار داده‌اند.

برخی بر این عقیده‌اند که ارسطو، فیلسوف یونانی، نیز در باب مشتق و مبدأ اشتقاق دارای همین عقیده بوده است. این گروه ادعا کرده‌اند که ارسطو و پیروان او، مقولات را تحت عنوان مشتقات آنها مورد بررسی قرار داده‌اند. معنی سخن این گروه آن است که در

---

۱. شرح منظومه، ص ۲۴۶، حاشیة منه.

فلسفهٔ ارسطو مقولهٔ کیف تحت عنوان متکیّف؛ و مقولهٔ کم تحت عنوان متکمّم مورد بررسی قرار گرفته است. مقولات اضافی یا اعراض نسبیه نیز تحت عنوان مضاف مورد رسیدگی واقع شده است. اگر این مسئله به همین ترتیب که ذکر شد، در فلسفهٔ ارسطو مورد بررسی واقع شده باشد، ناچار باید گفت در نظر ارسطو مشتق و مبدأ اشتقاق متحد می‌نموده‌اند.

حاج ملّا هادی سبزواری منسوب کردن این مسئله را به ارسطو به عنوان یک قول تأیید نشده در کتاب خویش آورده و گفته است:

ربما یقال إنّ المعلّم الأوّل و مترجمین کلامه عبرّوا عن المقولات بالمشتقّات و مثلوا بها و لو لا الإتحاد لم‌یصّح ذلک التّعبیر[1].

آیا می‌توان از این قاعده به اصل حرکت در جوهر راه یافت؟

همان‌گونه که در آغاز این مبحث ذکر شد، مسئلهٔ اتحاد میان عرض و آنچه آن را عرضی می‌خوانند، مسئله‌ای است که می‌تواند در حل بسیاری از مشکلات مؤثر واقع شود. آنچه می‌تواند راه‌حمل شدن هر یک از اعراض را بر جوهر هموار سازد، چیزی جز این نیست که عرض با آنچه آن را عرضی می‌خوانند متحد می‌باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که آنچه آن را عرضی می‌خوانند از جهت این‌که لابشرط از حمل اعتبار می‌گردد، ناچار با موضوع خود متحد خواهد بود. به این ترتیب است که می‌توان ادعا کرد هر یک از اعراض می‌توانند بر موضوع خود حمل گردند. وقتی حمل هر یک از اعراض بر جوهر امکان‌پذیر گردد، راه اثبات اصل حرکت در جوهر جهان نیز امکان‌پذیر می‌گردد؛ زیرا وجود حرکت در برخی از مقولات عرضی بدیهی و انکار ناپذیر است. وجود حرکت حداقل در چهار مقولهٔ کم و کیف و أین و متی به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. اتحاد هر یک از این چهار مقوله را نیز با آنچه آن را عرضی می‌خوانند، به مقتضای قاعدهٔ مورد بحث نمی‌توان مورد تردید قرار داد. هنگامی که اتحاد هر یک از اعراض در مقام ذات با آنچه را عرضی می‌خوانند به اثبات رسید، اتحاد امر عرضی با موضوع خود نیز بدون هیچ‌گونه تردید به اثبات خواهد رسید؛ زیرا وجود حمل بدون نوعی اتحاد امکان‌پذیر نیست.

---

۱. همان، ص ۲۴۴.

هنگامی که همهٔ این مقدمات اثبات شود، اصل حرکت در جوهر نیز غیر قابل انکار خواهد بود؛ زیرا، با توجه به آنچه در این مقدمات گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود هرگونه حرکت و تغییر در هر یک از مقوله‌های عرض عبارت است از حرکت و تغییر در آنچه آن را عرضی می‌خوانند. هرگونه حرکت و تغییر در یک امر عرضی نیز به حکم اتحاد با موضوع جوهری خود ناچار باید در موضوع جوهری تحقق یابد. نتیجهٔ این مقدمات آن است که هر گونه تغییر در هر یک از اعراض، ناچار به‌معنی حرکت و تغییر در جوهر آن باشد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت هر یک از مقوله‌های عرضی با آنچه آن را عرضی می‌خوانند متحد است. آنچه آن را عرضی می‌خوانند نیز به حکم حمل بر جوهر با موضوع جوهری خود متحد خواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت حرکت در عرض، حرکت در چیزی است که آن را یک امر عرضی می‌خوانند؛ و حرکت در یک امر عرضی نیز بدون حرکت در جوهر امکان‌پذیر نمی‌باشد.

حاج ملّاهادی سبزواری برای اثبات حرکت در جوهر جهان، به این قاعده استدلال کرده و گفته است:

ثــم اتّــحاد العرضی بـالعرض الا فی الإعتبار مقبت الغـرض[1]

او یکی از راه‌های اثبات مقصود و غرض خود را، که همانا حرکت در جوهر جهان است، مسئلهٔ اتحاد عرض با آنچه آن را عرضی می‌خوانند می‌داند. این برهان را می‌توان یکی از ساده‌ترین و شاید استوارترین براهین جهت اثبات حرکت در جوهر به‌شمار آورد.

۱. همان، ص ۶.

العدم لا یتعدّد عندالعقل إلّا بتعدّد الملکات

نیستی در نظر عقل چیزی نیست که بتوان آن را متعدّد به‌شمار آورد. پیش از هستی و پس از هستی چیزی نیست که بتوان آن را واحد یا متعدد نامید؛ نیستی را نه ماهیت است نه ذات. دربارهٔ نیستی چیزی بیش‌از این نمی‌توان گفت که رفع هستی است.

برخی از متکلمین بر این عقیده‌اند که نیستی‌ها از یکدیگر جدا و متمایزند. در نظر این گروه برخی از اقسام نیستی به صفت علت و برخی از اقسام آن به صفت معلول نیز متصف می‌گردند. گروه دیگر از متکلمین و بسیاری از حکما، بر این عقیده‌اند که در نیستی هیچ‌گونه جدایی و تمایز نیست. اتصاف نیستی به صفت علیت و معلولیت نیز امری نامعقول به‌شمار می‌آید. این سخن که در نیستی، از آن جهت که نیستی است، هیچ‌گونه امتیاز و تعدد نیست، سخنی بسیار معقول و استوار است.

سخن گروه نخست را نیز از یک جهت می‌توان قابل توجیه به‌شمار آورد و آن به این ترتیب است که گفته شود امتیاز و جدایی در نیستی‌ها به تبع امتیاز و جدایی در هستی‌هااست. به عبارت دیگر، می‌توان گفت تعدد نیستی‌ها از تعدد هستی‌ها پیدا می‌شود؛ به همین جهت است که امتیاز و جدایی در نیستی‌ها تنها در مورد اعدام ملکات مفهوم پیدا می‌کند؛ زیرا ذهن انسان در میان یک سلسله از موجودات که آنها را ملکات می‌نامند، یک نوع امتیاز و جدایی می‌یابد؛ پس از این مرحله است که می‌تواند نیستی هر یک از آنها را نیز تصور نماید. به این ترتیب می‌توان گفت اگر امتیاز و جدایی بین موجودات در جهان ذهن ترسیم نشده باشد، امتیاز و جدایی بین نیستی‌ها به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نخواهد بود. در نیستی، از آن جهت که نیستی است، هیچ‌گونه امتیاز و تعدد نیست. عقل محض، که از وجود صرف و هستی ناب نشأت می‌گیرد، نیستی را نمی‌یابد؛ زیرا در عالم ادراک بین مدرِک و مدرَک سنخیت و مناسبت معتبر است.

آنجا که نیستی‌ها به تبعیت از هستی‌ها در ذهن ترسیم می‌شوند، مرتبه و مقام عقل محض نیست؛ زیرا مقام عقل از مرحلهٔ جزئیات برتر و بالاتر است. به عبارت دیگر می‌توان گفت امتیاز و جدایی بین نیستی‌ها بالعرض امکان‌پذیر است؛ ولی امتیاز و جدایی در نیستی، از آن جهت که نیستی است، بالذّات نامعقول به‌شمار می‌آید.

آیا نیستیِ علت، علت نیستی است؟

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مطلب معلوم شد که در نیستی، از آن جهت که نیستی است، علیت و معلولیت نیز بی‌معنی و نامعقول است؛ زیرا نیستی جز رفع هستی هیچ معنی دیگری ندارد. در آثار بسیاری از متکلمین این عبارت به‌صورت یک جملهٔ رایج و مشهور است که گفته‌اند: «عدم علت، علت عدم معلول است». اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر در عدم، از آن جهت که عدم است، علیت و معلولیت معقول نیست؛ چگونه می‌توان این جمله را که در آثار متکلمین فراوان دیده می‌شود از نظر عقلی و منطقی توجیه کرد؟

پاسخ این پرسش این است که این جمله، اگر چه در آثار متکلمین فراوان دیده می‌شود؛ ولی مقصود آنان به هیچ‌وجه این نیست که عدم، از آن جهت که عدم است، می‌تواند علت یا معلول واقع شود. به عبارت دیگر، می‌توان گفت مقصود متکلمین از این‌که می‌گویند «عدمِ علتِ، علت عدم معلول است»، به هیچ‌وجه معنی واقعی و حقیقی علیت نمی‌باشد؛ زیرا علت واقعی و حقیقی، هستی‌بخش و معطی‌الوجود است؛ در حالی که عدم، از آن جهت که عدم است، چیزی نیست که بتواند اعطاء کند یا اعطاء گردد. در نیستی محض نیازمند بودن به علتِ نیستی نیز یک امر معقول به‌شمارنمی‌آید. به این ترتیب، باید گفت این جمله یا این عبارت در آثار متکلمین تنها به‌طور تقریب، تقریر شده و معنی واقعی و حقیقی آن به هیچ وجه مقصود نبوده است. نیستی، از آن جهت که نیستی است، به هیچ‌وجه نیازمند علت نیست؛ زیرا برای نیستی همان نیستیِ علت، کافی است.

توجه دقیق به آنچه تاکنون گذشت، این مسئله را روشن می‌سازد که تمایز و جدایی بین نیستی‌ها بالعرض و به تبعیت از هستی‌ها می‌تواند معنی و مفهوم پیدا کند. این مسئله نیز بدیهی است که یک شیء واحد یا یک هویت یگانه، بیش از یک هستی ندارد. نتیجهٔ این دو مقدمه این است که یک شیء واحد یا یک هویت یگانه، تنها یک نیستی دارد. به

این ترتیب باید گفت یک ذات واحد همان‌گونه که دارای دو وجود نیست، دارای دو عدم نیز نمی‌باشد. در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که وقتی یک وجود حادث را در نظر آوریم، آیا چنین نیست که این پدیده پیش از پیدایش خود معدوم بوده و پس از نابود شدن نیز معدوم می‌گردد؟

اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد، معنی آن این است که یک ذات واحد دارای دو عدم و محفوف به دو نیستی است؛ در حالی که یک ذات واحد همان‌گونه که دارای دو وجود نیست، دارای دو عدم نیز نمی‌باشد.

پاسخ این پرسش این است که تعدد عدم به‌عنوان یک عدم سابق و یک عدم لاحق تنها از تصرّف نیروی واهمهٔ انسان در امور و دخالت آن در عقل ناشی می‌گردد؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، عدم از آن جهت که عدم است، در نظر عقل به هیچ‌وجه نمی‌تواند متعدد باشد. آنچه مسلم است این است که وقتی یک موجود حادث به‌عنوان یک پدیده، در یک زمان معین پدیدار می‌گردد، عقل انسانی دو نیستی را به عنوان پیش از پیدایش و پس از نابود شدن به آن منسوب می‌گرداند. ولی جای طرح یک پرسش همواره باقی می‌ماند و آن این‌که منشأ دو نیستی سابق و لاحق در مورد یک پدیده چیست؟

در مقام پاسخ به این پرسش گفته می‌شود: دایرهٔ هستی و ظرف وجودی یک پدیده همواره محدود است. هنگامی که دایرهٔ هستی و ظرف وجودی یک پدیده محدود باشد، ناچار باید گفت هستی محدود آن نمی‌تواند به سابق و لاحق گسترش و استمرار یابد، و در این صورت عقل قاصر و ادراک محدود انسان چنین می‌پندارد که نوعی از نیستی ناگهان بر پدیده عارض گشته و هستی آن را از متن واقع و نفس الامر بیرون رانده است. برای کسانی که با مسائل عقلی و فلسفی آشنایی کامل دارند، این مسئله بسیار روشن است که این نوع برخورد و این طرز تلقی با عدم یک نوع اطاعت از وهم و پیروی از پندار است؛ زیرا وقتی گفته می‌شود عدم بر یک شیء عارض می‌گردد، ناچار باید گفت این سخن یکی از دو معنی زیر را داراست:

۱. عدم در مرتبهٔ وجود یک پدیده و ظرف تحقق آن تحقق می‌یابد.

۲. عدم در مرتبهٔ وجود و ظرف تحقق یک پدیده تحقق نمی‌یابد؛ بلکه در مرتبهٔ دیگر و ظرف دیگر تحقق می‌یابد.

اگر کسی بگوید عارض شدن عدم بر یک پدیده از نوع فرض اول به شمار می‌آید،

ناچار خود را گرفتار تناقض کرده و در دام آن اسیر خواهد ماند. اما اگر کسی بگوید عارض شدن عدم بر یک پدیده از نوع فرض دوم به شمار می‌آید، ناچار باید بپذیرد که وجود مخصوص پدیده در مرتبهٔ هستی و ظرف تحقق خود، معدوم و ناپدید نشده است؛ زیرا آنجا که مرتبهٔ هستی و ظرف تحقق پدیده است، نیستی نمی‌باشد و آنجا که نیستی تحقق پذیرفته است، مرتبهٔ هستی و ظرف تحقق پدیده نمی‌باشد.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از بزرگان اندیشه را در این باب، جهت مزید توضیح، نقل کنیم:

... و امّا تعدّد العدم للحادث الزّمانی من حیث السّبق و اللّحوق فهو من تصرّفات الوهم؛ إذا العدم لا یتعدّد عندالعقل إلّا بتعدّد الملکات، فلا ذات قبل‌الوجود و لا بعده حتّی یقال إنّها واحدة او متعدّدة و متماثلة. و إنّما یضیف العقل نسبة العدم الی ذات یختصّ وجوده بزمان معیّن قبل وجوده و بعد وجوده و مرجعه إلی إنحصار وعائه الوجودی و ضیق إستعداده عن ألاستمرار و الإنبساط سابقاً و لاحقاً، إلّا أنّ المحجوب لقصور نظره عن الإحاطة یتوهّم أنّ العدم یطرء علی الشّیء و یرفع وجوده الخاص عن متن الواقع...[۱].

---

۱. اصول المعارف، ص ۱۸.

کلّ عالم فمعلومه غیر معلوم عالم آخر

معلوم یک عالم را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با معلوم عالم دیگر یکی دانست. این قاعده در آغاز ممکن است موجب شگفتی گردد؛ زیرا عامهٔ مردم در بادی امر چنین می‌پندارند که اگر چیزی برای یک شخص معلوم باشد، عین همان چیز می‌تواند برای همهٔ مردم نیز معلوم واقع شود. به عبارت دیگر، گفته می‌شود بیش‌تر مردم بر این عقیده‌اند که عین معلوم یک عالم می‌تواند معلوم عالم دیگر نیز بوده باشد.

برای این‌که معنی این قاعده معلوم گردد، ناچار باید مسئلهٔ علم و نوع ارتباط عالم با معلوم روشن شود. برخی از حکمای بزرگ، حقیقت علم را ظهور معلوم نزد عالم دانسته‌اند. ظهور معلوم نزد عالم بدون نوعی حضور امکان‌پذیر نیست. در مورد علم یک عالم نسبت به ذات خویشتن و هم‌چنین علم و احاطهٔ علت نسبت به معلول خویش، مسئلهٔ حضور روشن و آشکار است؛ زیرا در مورد علم عالم نسبت به ذات خویش عین معلوم با عالم متحد است و هیچ‌گونه غیبت و تفرقه که ملاک جهل به‌شمار می‌آید، در آنجا نمی‌توان یافت.

در مورد علم علت نسبت به معلول خویش نیز عین معلوم با عالم متحد است؛ زیرا کمال و هستی معلول به نحو لفّ و بساطت همیشه در وجود علت موجود است. احاطهٔ علت نسبت به معلول نیز یک احاطهٔ قیومی به‌شمار می‌آید. آنچه لازم است در اینجا مورد بررسی قرار گیرد، این است که در مورد علم یک عالم نسبت به آنچه بیرون از ذات وی به‌شمار می‌آید واقعیت ظهور یا حضور که ملاک علم است چگونه تحقق می‌یابد؟ لازم به یادآوری است که واقعیت علم چیزی جز یک نوع ظهور یا حضور معلوم نزد عالم نیست. حضور معلوم نزد عالم نیز بدون یک نوع اتحاد و یگانگی بین عالم و معلوم به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نمی‌باشد. اکنون سخن در اینجااست که اتحاد بین عالم و آنچه خارج

از ذات وی به‌شمار می‌آید چگونه امکان‌پذیر می‌گردد؟

جای هیچ‌گونه تردید نیست که نسبت میان دو مرحله از وجود یک شخص، یعنی عالم نبودن و سپس عالم شدن، چیزی جز نسبت قوّه به فعل یا نقص به کمال نمی‌باشد. به عبارت دیگر می‌توان ادعا کرد که ذات یک شخص پیش از این‌که نسبت به چیزی عالم باشد به منزلهٔ قوه یا هیولی است؛ ولی ذات همین شخص پس از عالم شدن نسبت به آن چیز به منزلهٔ فعلیت یا صورت به‌شمار می‌آید. در واقع می‌توان گفت شخص انسان در همهٔ مراحل علم و ادراک پیوسته از قوّه به فعل و از نقص به کمال در حال تغییر و تکامل است. این مسئله نیز بدیهی است که یک موجود هنگامی از مرحلهٔ قوّه به فعل یا از مرحله نقص به کمال راه می‌یابد که میان این دو مرحله نوعی اتصال و ایجاد برقرار باشد.

اکنون برای این‌که نوع اتصال یا اتحاد و یا هرگونه ارتباط میان مدرک و مدرک معلوم گردد، ناچار باید انواع گونه‌گون اتصال میان این دو مرحله را مورد بررسی دقیق قرار دهیم.

به‌طور کلی میان عالم و معلوم یا هرگونه مدرِک و مدرَک چندین نوع اتصال یا اتحاد می‌توان فرض و تصور کرد. همهٔ آن انواع به ترتیب عبارتند از:

۱. شخص عالم از دایرهٔ ذات خود بیرون آید و با موجود خارجی به عنوان یک معلوم به هر ترتیب که ممکن است اتصال پیدا کند.
۲. موجود خارجی را به‌عنوان یک معلوم در دایرهٔ ذات عالم وارد ساخته و به هر ترتیب که ممکن است، میان آنها اتصال برقرار سازیم.
۳. نه شخص عالم از دایرهٔ ذات خود بیرون می‌افتد و نه موجود خارجی به‌عنوان یک معلوم در دایرهٔ ذات عالم وارد می‌گردد؛ بلکه تنها صورتی از معلوم خارجی میان مدرِک و مدرَک اتصال برقرار می‌سازد.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که فرض اول نمی‌تواند یک فرض معقول به‌شمار آید. تحقق فرض دوم نیز در جهان خارج امکان‌پذیر نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که خروج یک شیء از دایرهٔ ذات خود امکان‌پذیر نیست، دخول یک شیء بیگانه در دایرهٔ ذات موجود دیگر نیز امکان‌پذیر نمی‌باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت اتحاد میان دو ذات، که هم بالفعل باشند و هم نسبت به یکدیگر متباین به‌شمار آیند، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هیچ‌یک از دو فعلیت نمی‌تواند پذیرای فعلیت دیگر باشد. پس از این‌که فرض اول و دوم

از مجموع فرض‌های سه‌گانه باطل و غیر قابل قبول به‌شمار آید، باید فرض سوم را به دقت مورد بررسی قرار دهیم.

در مورد فرض سوم سخن بسیار گفته شده است. میان حکما و متکلمین در این باب اختلاف‌های بسیار وجود دارد.

برخی از حکما و بسیاری از متکلمین بر این عقیده‌اند که ماهیت علم چیزی جز حصول صورت معلوم نزد عالم نمی‌باشد. سؤال این است که آیا حصول صورت معلوم نزد عالم چگونه است و آیا ارتباط ذات عالم با صورت حاصله از چه نوع ارتباط به شمار می‌آید؟ بیش‌تر متکلمین بر این عقیده‌اند که به مجرد حصول صورت معلوم نزد عالم، ماهیت علم یا ادراک موجود می‌شود؛ اگر چه ذات عالم با صورت معلوم نسبت به یکدیگر دو موجود بیگانه به‌شمار آیند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مجرد حصول صورت معلوم نزد عالم بدون نوعی اتحاد و همبستگی به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب پیدایش ماهیت علم یا ادراک گردد؛ زیرا حصول معلوم نزد عالم بدون اتحاد و هم‌بستگی در میان آنها چیزی بیش‌تر از یک نوع اضافه بین ذات عالم و صورت معلوم به‌شمار نمی‌آید. این مسئله نیز درجای خود به مرحلهٔ اثبات رسیده است که حقیقت اضافه یا نسبت در جهان عین و خارج چیزی جز دو طرف اضافه نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت بهرهٔ یک اضافه از هستی چیزی بیش‌تر از این نیست که هرگاه یکی از دو طرف اضافه معقول واقع شود، ناچار طرف دیگر آن نیز معقول واقع خواهد شد؛ یعنی حقیقت اضافه یا نسبت در جهان خارج به هیچ‌وجه دارای یک صورت عینی نمی‌باشد؛ بلکه آنچه ماهیت اضافه را در جهان خارج نشان می‌دهد، چیزی جز دو طرف اضافه به‌شمار نمی‌آید.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا گذشت، این مسئله به‌روشنی معلوم می‌شود که اگر حقیقت علم یا ادراک را تنها مجرد یک اضافه میان ذات عالم و صورت معلوم به‌شمار آوریم، لازمهٔ آن این خواهد بود که صورت عینی علم یا ادراک را در جهان خارج مورد انکار قرار دهیم؛ زیرا، همان‌گونه که گذشت، ماهیت یک اضافه در جهان عین و خارج دارای یک صورت عینی نمی‌باشد. علاوه بر آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این پرسش نیز مطرح می‌گردد که ذات عالم چگونه می‌تواند صورت معلوم را دریابد؟

در مقام پاسخ به این پرسش اگر گفته شود ذات عالم به قید تجرد و جدا بودن از

صورت معلوم می‌تواند صورت معلوم را ادراک نماید، ناچار باید گفت این سخن نامعقول و باطل است؛ زیرا ذات عالم به تنهایی و به قید تجرد از صورت معلوم چگونه می‌تواند با صورت معلوم متحد گردد؟

اگر کسی این سخن را بپذیرد و این فرض را قبول کند مانند این است که بگوید شخص نابینا، در حالی که کور است، می‌تواند اشیاء را در مقابل خود مشاهده نماید. در اینجا ممکن است کسی بگوید ذات عالم به تنهایی و به قید تجرد از صورت معلوم، صورت معلوم را ادراک نمی‌کند؛ بلکه ذات عالم با همین صورت معلوم، صورت معلوم را ادراک می‌نماید. در مقام پاسخ به کسی که این سخن را می‌گوید، باید گفت مادام که ذات عالم در آغاز صورت معلوم را ادراک نکند، چگونه می‌تواند به وسیلهٔ یک صورت معلوم همان صورت معلوم یا صورت معلوم دیگر را ادراک نماید؟

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا گذشت، این مسئله به‌روشنی معلوم می‌شود که فرض اول و دوم به هیچ‌وجه نمی‌تواند ماهیت علم و ادراک را توجیه و تبیین نماید. فرض سوم نیز، بدان گونه که بیش‌تر متکلمین آن را توجیه و تفسیر کرده‌اند، هرگز نمی‌تواند به مشکل ماهیت علم و ادراک خاتمه بخشد.

آنچه می‌تواند به حلّ مشکل ماهیت علم کمک کند و معضلهٔ ادراک را پایان بخشد، این است که گفته شود ذات انسان در جریان علم و ادراک پیوسته دارای دو مرحله است: مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ ذات انسان پیش از یک ادراک است؛ ذات انسان در این مرحله به منزلهٔ قوه یا هیولای علم و ادراک به‌شمار می‌آید. مرحلهٔ دوم، مرحلهٔ حصول علم و ادراک است. شخص عالم در این مرحله به منزلهٔ یک صورت فعلیه به شمار می‌آید که در جریان دائم و تکامل مستمر ذات انسان را کمال می‌بخشد.

اگر کسی مسئلهٔ هیولا و صورت و نوع اتحاد میان آنها را مورد بررسی قرار داده باشد، به‌روشنی می‌داند که جوهر هیولا یا قوه به تنهایی و بدون یک صورت فعلیه به هیچ‌وجه نمی‌تواند در جهان خارج وجود پیدا کند. وجود هیولا یا قوّه در خارج پیوسته با یک صورت فعلیه متحد است.

بررسی مسائل گذشته این مسئله را روشن می‌سازد که ذات یک عالم با هر یک از صور معلومه پیوسته متحد و هم‌بسته می‌باشد. معنی این سخن آن است که عالم و معلوم یا مدرِک و مدرَک یک حقیقت به‌شمار آیند. هنگامی که عالم با معلوم متحد باشد و

مدرک با مدرَک یک حقیقت به شمار آیند، ناچار باید گفت معلوم یک عالم به هیچ‌وجه نمی‌تواند با معلوم یک عالم دیگر یکی باشد. این همان مسئله است که در آغاز این مبحث تحت عنوان یک قاعدهٔ عقلی و فلسفی مورد بررسی قرار گرفت. شاید در آغاز، طرح این مسئله به‌عنوان یک قاعدهٔ عقلی تا اندازه‌ای شگفت‌انگیز می‌نمود؛ ولی اکنون با توجه به مسائل گذشته، بسیار روشن است که این قاعده یک قاعدهٔ عقلی است که در اعتبار و استحکام آن به هیچ‌وجه نمی‌توان تردید کرد.

لازم به یادآوری است که وقتی گفته می‌شود معلوم یک عالم نمی‌تواند با معلوم یک عالم دیگر یکی باشد، مقصود این است که یک معلوم بالذّات، که پیوسته با عالم متحد و یگانه است، نمی‌تواند با یک معلوم بالذّات دیگر، که آن هم با عالم متحد و یگانه است، یکی به شمار آید. در این مسئله نیز هیچ‌گونه تردید وجود ندارد که یک معلوم بالعرض به عنوان یک موجود خارجی می‌تواند معلوم تعداد بی‌شماری عالم واقع شود.

العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول من غیر عکس

آگاهی از علت، چیزی است که همیشه موجب آگاهی از معلول می‌گردد؛ ولی آگاهی از معلول، چیزی نیست که آگاهی از علت را به دنبال خود داشته باشد. به عبارت دیگر گفته می‌شود اگر کسی به وجود علت دست یابد و آن را ادراک کند، ناچار به وجود معلول دست یافته و آن را ادراک کرده است. دلیل این امر آن است که معلول در واقع و نفس‌الأمر شأنی از شئون علت به‌شمار می‌آید. رابطهٔ واقعی معلول به علت از نوع رابطهٔ ربط با استقلال است. در نظر بزرگان اهل تحقیق نسبت میان علت و معلول، از نوع «حمل حقیقه و رقیقه» به شمار می‌آید. حمل حقیقه و رقیقه نوعی از اقسام حمل است که بسیاری از بزرگان اهل اندیشه به آن توجه نکرده‌اند؛ ولی در آثار صدرالمتألّهین و پیروانش به تفصیل مورد بررسی واقع شده است.

در باب «حمل حقیقه و رقیقه» گفته‌اند: رقیقه چیزی نیست جز حقیقهٔ تنزل یافته؛ همان‌گونه که حقیقه عبارت است از رقیقه بدون این‌که از مقام رفیع خود تنزل یافته باشد. کسانی که رابطهٔ میان علت و معلول را از نوع نسبت و حمل حقیقه و رقیقه به‌شمار می‌آورند ناچار به معنی این قاعده اعتراف می‌کنند و در اعتبار و استحکام آن هیچ‌گونه تردید روا نمی‌دارند. بررسی آثار حکما و متکلمین نشان می‌دهد که بیش‌تر بزرگان اندیشه مضمون این قاعده را پذیرفته و به اعتبار آن اعتراف کرده‌اند.

نخستین بنیادگذار فلسفهٔ اسلامی، ابونصر فارابی، به گونه‌ای صریح و روشن این قاعده را مورد بحث و بررسی قرار داده است. عبارت فارابی در این باب نیز مانند سایر ابواب فلسفه بسیار کوتاه ولی در عین حال عمیق و زیباست. عین عبارت فارابی در این باب چنین آمده است:

کلّ ما عرف سببه من حیث یوجبه فقد عرف و إذا رتّبت الأسباب إنتهت أواخرها

إلى الجزئيات الشّخصيّة على سبيل الإيجاب...[۱].

حاج ملّاهادی سبزواری مضمون این قاعده را در نهایت اعتبار و استحکام می‌داند. وی بر این عقیده است که هیچ یک از حکمای اشراقی و مشایی و هم‌چنین صوفیه و متکلمین با مضمون این قاعده مخالفت نکرده‌اند. عبارت حاجی سبزواری در این باب، که به زبان فارسی ولی سخت ناهموار به رشتهٔ تحریر در آمده، چنین است:

> علم به علت مستقله مستلزم علم به معلول است و این قاعده اتفاقی است. اشراقیه و مشائیه و متکلمین و صوفیه به این قائلند و همه به کار می‌برند، در علم واجب‌الوجود بما سوای او. و برهان بر این مطلب آن است که علت را خصوصیت مخصوصه است با معلول خود که ابا دارد از عدم ترتب آن معلول و از ترتب معلول دیگر بر او؛ والّا هرچیز علت هرچیز؛ و هرچیز معلول هرچیز شدی؛ و آن خصوصیت در بعض علل عین ذات آن است و در بعضی زائد. پس آن خصوصیت در هر موطن که پیدا شود چه موطن خارج و چه موطن علم باید معلول پیدا شود؛ چه اگر نشود علت مفروضه علت نخواهد بود...[۲].

همان‌گونه که در عبارت سبزواری مشاهده می‌شود، وی بر این عقیده است که هیچ یک از ارباب اندیشه با این قاعدهٔ عقلی مخالفت نکرده است؛ ولی بر خلاف آنچه فیلسوف ما ادعا می‌کند، برخی از بزرگان اندیشه با این قاعدهٔ عقلی به مخالفت برخاسته و آن را مورد انکار قرار داده‌اند.

امام فخر رازی از جمله کسانی است که در دوره‌ای از عمر خود با این قاعده به مخالفت برخاسته و در آثار خود آن را مورد انکار قرار داده است. وی در برخی از آثار خود بر این مسئله تأکید می‌کند که ادراک علت، موجب ادراک معلول به‌طور مطلق نمی‌گردد؛ تنها در موردی ادراک علت می‌تواند موجب ادراک معلول گردد که تصور ماهیت معلول را شرط اساسی در این باب به‌شمار آورده باشیم. استدلال وی در این باب به این ترتیب است که می‌گوید: عنوان علیت همواره یک وصف اضافی به‌شمار می‌آید. اضافه نیز چیزی است که بدون دو طرف اضافه به هیچ‌وجه تحقق نمی‌یابد؛ زیرا اگر یکی از دو طرف اضافه بدون در نظر گرفتن طرف دیگر مستلزم طرف خود باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که یکی از دو طرف اضافه بدون در نظر گرفتن طرف دیگر تمام حقیقت

---

۱. فصوص الحکم، فص ۱۳، ناگفته نماند که در انتساب این کتاب به فارابی، برخی تردید کرده‌اند.
۲. اسرارالحکم، ص ۶۴.

اضافه به‌شمار آید؛ در حالی که این سخن به ضرورت عقل باطل و محال است. به این ترتیب باید گفت ادراک یکی از دو طرف اضافه به هیچ‌وجه ادراک تمام حقیقت اضافه نمی‌باشد.

نتیجهٔ این سخن آن است که ادراک ذات علت به تنهایی مستلزم ادراک وصف علیت و عنوان اضافی آن نیست؛ و در این صورت ناچار باید گفت ادراک علت نمی‌تواند موجب ادراک معلول گردد. تنها در موردی می‌تواند علم به ذات علت موجب علم بـه مـعلول گردد که تصور ماهیت معلول شرط اساسی برای این کار به‌شمار آید؛ یعنی هنگام ادراک علت، تصور ماهیت معلول نیز وجود داشته باشد. برای شخص آگاه پوشیده نیست که اگر تصور ماهیت معلول در مورد این قاعده شرط اساسی به‌شمار آید، ناچار باید گفت هیچ‌گونه فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد بود؛ زیرا وقتی هنگام ادراک علت، تصور ماهیت معلول نیز شرط اساسی به شمار آید، دیگر هیچ‌گونه نیازی به این نیست کـه از طـریق ادراک علت به ادراک معلول راه یابند؛ و این بدان جهت است که در حقیقت اضافه دو طرف آن پیوسته نسبت به یکدیگر همراه و عدیل به‌شمار می‌آیند.

عبارت امام فخر رازی در این باب چنین است:

(و قد ذکرت) فی بعض کتبی إنّ العلم بالعلّة لایوجب العلم بالمعلول مطلقاً کیف کان، بل العلم بالعلّة یوجب العلم با المعلول بشرط تصّور مـاهیّة المـعلول. و إستدللت عـلی ذلک بـأنّ العـلّیة وصـف إضـافی و الأمـور الإضـافة لاتسـتقّل بإقتضائها أحد المضافین و إلاّ لوجدت تلک الإضافة لذلک الشیء وحده عند عدم غیره و ذلک محال. فإذاً لایلزم من العلم بإحد المضافین العلم بتلک الإضافة فلا یلزم من العلم بذات العلّة العلم بالعلّیة...[۱].

صدرالمتألهین در بسیاری از آثار خویش این قاعده را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. این فیلسوف بزرگ بر این عقیده است که ادراک علت تامّه بدون تردید مـوجب ادراک معلول است. آنچه لازم است در اینجا به دقت مورد بررسی واقع شود، این است که مقصود از ادراک علت چیست و آنچه باید در باب علت ادراک گردد، کدام است؟ مفاد سخن ملاصدرا را در این باب می‌توان به ترتیب زیر خلاصه کرد: وقتی گـفته مـی‌شود ادراک علت موجب ادراک معلول می‌گردد، ناچار باید گفت بـرای ادراک عـلت چـهار

---

۱. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۴۱.

فرض به ترتیب زیر قابل تصور است:

۱. ادراک ماهیت علت

۲. ادراک یک وجه از وجوه علت

۳. ادراک مفهوم علت بودن علت

۴. ادراک وصف اضافی بودن علت

جای هیچ‌گونه تردید نیست که آنچه می‌تواند با مقصود حکما در باب این قاعده مطابقت داشته باشد، به‌هیچ‌وجه فرض اول نیست؛ زیرا فرض اول تنها در مورد لوازم ماهیت می‌تواند صادق باشد. این مسئله در نظر اهل خرد بسیار روشن است که ادراک یک ماهیت بدون ادراک لوازم آن امکان‌پذیر نیست. مثلاً گفته می‌شود اگر کسی ماهیت عدد چهار را ادراک کند، ناچار معنی زوج بودن را نیز ادراک کرده است؛ ولی این مسئله با آنچه در باب این قاعده مورد بحث قرار داده‌اند، تفاوت اساسی دارد.

فرض دوم نیز با آنچه مقصود حکما در باب این قاعده است مطابقت ندارد؛ زیرا ادراک یک وجه از وجوه علت نمی‌تواند موجب ادراک کامل نسبت به معلول گردد.

فرض سوم و چهارم نیز نمی‌توانند غرض حکما را در این باب تأمین نمایند، زیرا فرض سوم و چهارم به حکم قانون تضایف، ادراک علت با ادراک معلول پیوسته توأم و همراه به شمار می‌آیند. وقتی دو ادارک متضایف پیوسته توأم و همراه یکدیگر باشند، به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد ادراک یکی از آن دو موجب ادراک دیگری می‌گردد؛ زیرا هیچ‌یک از دو ادراک متضایف نمی‌تواند بر ادراک دیگر تقدم داشته باشد.

مفاد قاعده

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر هیچ‌یک از فرض‌های چهارگانه با مقصود حکما از این قاعده مطابقت نداشته باشد، مفاد واقعی آن چیست و مقصود حکما از این قاعده کدام است؟

در مقام پاسخ به این پرسش باید گفت وقتی حکما می‌گویند ادراک علت موجب ادراک معلول می‌گردد، مقصود آنان چیزی جز این نیست که ادراک خصوصیت وجود علت، که علت بودن علت نیز به آن وابسته است، می‌تواند موجب ادراک معلول واقع شود. خصوصیت وجودی یک علت، که علت بودن علت به آن بستگی دارد، چیزی جز نحوهٔ وجود نوع هستی آن نمی‌باشد. به این ترتیب باید گفت ادراک وجود علت است که

موجب ادراک تمام حقیقت معلول می‌گردد.

اکنون سخن در اینجااست که خود هستی چگونه می‌تواند قابل ادراک باشد؟ جای هیچ‌گونه تردید نیست که هستی را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان با علم حصولی ادراک نمود، زیرا هستی عین خارجیت است و چیزی که عین خارج باشد، هرگز به ذهن انتقال نمی‌یابد. آنچه می‌تواند از خارج به ذهن و از ذهن به خارج انتقال یابد، تنها ماهیت است. علم حصولی نیز که از طریق صورت‌های ذهنی تحقق می‌پذیرد، تنها در مورد ماهیات می‌تواند صادق باشد.

بنابراین، ادراک هستی تنها از طریق علم حضوری امکان‌پذیر می‌گردد؛ علم حضوری نیز بدون یک نوع اتحاد و یگانگی بین عالم و معلوم به هیچ‌وجه تحقق پیدا نمی‌کند.

در نظر برخی از حکما علم حضوری در سه مورد می‌تواند مصداق داشته باشد. آن سه مورد به ترتیب عبارتند از:

۱. علم یک موجود مجرد به وجود خویش

۲. علم یک موجود مجرد به معلول خود

۳. علم یک موجود فانی به آنچه در آن فانی می‌گردد.

اگر کسی بخواهد وجود حقیقی را ادراک کند و به اصل هستی دست یابد، ناچار باید به نوعی با وجود متحد گردد. متحد شدن با وجود بدون یک نوع حضور به هیچ‌وجه امکان پذیر نیست. حضور یا اتحاد میان عالم و معلوم تنها به یکی از راه‌های سه‌گانه تحقق می‌یابد.

از آنچه تاکنون ذکر شد، معلوم می‌شود مقصود صدرالمتألّهین از این‌که می‌گوید «ادراک علت، موجب ادراک معلول می‌گردد»، چیزی جز این نیست که علم به وجود علت را مستلزم علم به وجود معلول می‌داند. به این ترتیب باید گفت در نظر صدرالمتألّهین این قاعده به علم حضوری اختصاص یافته و در مورد دیگر مصداق پیدا نمی‌کند.

سایر حکمای اسلامی در این مورد با صدرالمتألّهین هم‌عقیده نیستند؛ زیرا در آثار بسیاری از آنان این مسئله را به‌وضوح و آسانی می‌توان پیدا کرد که گفته‌اند ادراک علت به‌طور عام می‌تواند موجب ادراک معلول گردد. مثلاً در آثار حکما آمده که گفته‌اند اگر کسی به حائل واقع شدن کرهٔ زمین بین ماه و خورشید علم حاصل نماید، به وقوع خسوف نیز علم پیدا خواهد کرد. از نظر شخص آگاه پوشیده نیست که این مثال و امثال

آن را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از مصادیق یا موارد علم حضوری به شمار آورد. بنابراین، باید گفت سایر حکما این قاعده را به طور عام معتبر می‌دانند، و در آثار خویش آن را مورد استفاده قرار می‌دهند.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت صدرالمتألّهین را نیز در این باب، جهت مزید توضیح، نقل کنیم:

> التّحقیق فی هذا المقام إنّ العلّة قسمان علّة هی بماهیّتها موجبة للمعلول کالأربعة الزّوج و المثلّث لذی الّزوایا و مثل هذه العلّة متی علمت ماهیّتها علم لازمها لا محالة و إذا الّلازم لذّاتها و ماهیّتها من حیث هی هی، و علّة لیست هی بماهیّتها موجبة للمعلول بل إمّا بوجودها الذّهنی أو لوجودها الخارجی و مثل تلک العلّة لا یکفی العلم بنفسها لإیجاب العلم بمعلولها. و أیضاً العلم بها و بکونها موجودة علی الوجه العام فی الموجودیّة لایجب أن یؤدّی إلی العلم بمعلولها لأنّ الجهة المقتضیة للمعلول لیست هی نفس ماهیّتها و لامطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصّها؛ فما لم‌یعلم ذلک الوجود بخصوصه لایلزم منه العلم بمعلوله. و قد علمت أنّ الإطلاع علی نحو من الوجود بهویّته لایمکن إلّا بأن یتّحد العالم به أو بما هو محیط به و مبدأ له، فعند ذلک لم‌یکون العلم بمعلوله نّفس وجود معلوله کما إنّ العلم لوجود تلک العلّةنفس وجودها، فاذاً علم أحد علّة من العلل علی الوجه الّذی ذکرناه فلابدّ أن یعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هکذا إلی آخر معلولاتها...[1].

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۸۸ ـ ۳۸۹.

العلمْ با لمعلول لا یوجب العلم بالعلّة

برخلاف آنچه در مورد قاعدهٔ سابق گذشت، در مورد این قاعده باید گفت ادراک یک معلول به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب ادراک یک علت گردد؛ یعنی شناخت حقیقت علت، تنها از طریق شناخت خود علت تحقق می‌پذیرد. کسانی که کوشش می‌کنند از طریق ادراک معلول به حقیقت علت دست یابند، سخت در اشتباه‌اند؛ زیرا در نظر حکما ملاک نیازمند بودن معلول به وجود علت، چیزی جز حالت امکان نیست. این مسئله نیز بسیار روشن است که ممکن‌الوجود تنها به یک مرجّح نیازمند است و در این نیازمندی به هیچ‌وجه نمی‌توان خصوصیت و خصلت وجودی مرجّح را شناخت. ادراک وجود مرجّح و شناختن خصوصیت آن ناچار باید از طریق دیگر حاصل گردد. به این ترتیب می‌توان گفت ادراک معلول تنها بر یک چیز دلالت دارد آن هم چیزی جز مطلق علت نمی‌باشد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که میان این مسئله و آنچه آن را شناخت علت می‌نامند، تفاوت اساسی وجود دارد.

امام فخر رازی در آثار خود این قاعده را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است، تا جایی که بدان تفصیل در آثار سایر حکما و متکلمین پیش از وی دیده نمی‌شود.

صدرالمتألهین نیز در کتاب اسفار اربعه از این قاعده بحث کرده؛ ولی آنچه در این کتاب بزرگ پیرامون این قاعده مطرح ساخته، با آنچه امام رازی در کتاب مباحث المشرقیه آورده است، چندان با یکدیگر متفاوت نیست. سخن ملّاصدرا در این باب از ابداع و ابتکار خالی است؛ ولی با این همه آنچه در کتاب اسفار پیرامون این قاعده مطرح شده از یک نوع استحکام و عمق بیش‌تری برخوردار است. اسلوب سخن صدرالمتألّهین هرگونه ابهام را در این باب از میان برداشته است.

دلیل قاعده

کسانی که گفته‌اند ادراک معلول موجب ادراک علت نمی‌گردد؛ برای اثبات این قاعده استدلال کرده‌اند. استدلال این گروه را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه و تقریر کرد.

علت این‌که یک معلول ناچار باید به یک علت منسوب و متکی باشد، چیزی جز این نیست که ذات معلول نه در وجود استقلال دارد و نه در عدم؛ زیرا اگر ذات معلول در هر یک از وجود یا عدم دارای استقلال می‌بود، به هیچ‌وجه منسوب و متکی به غیر خویش نمی‌شد. این مطلب نیز بسیار روشن است که اگر چیزی نه در وجود مستقل باشد و نه در عدم، ناچار باید گفت آن چیز یک امر ممکن‌الوجود به‌شمار می‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت علت این‌که یک معلول ناچار باید به یک علت منسوب و متکی باشد، چیزی جز ممکن‌الوجود بودن آن نمی‌باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که یک ممکن‌الوجود، از آن جهت که دارای امکان است، به هیچ‌وجه نمی‌تواند به یک شیء معین یا علت مخصوص منسوب و متکی باشد؛ زیرا اگر ممکن‌الوجود به یک علت مخصوص منسوب و متکی باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که هر چه ممکن‌الوجود است، به همین علت مخصوص، منسوب و متکی باشد؛ دلیل آن هم چیزی جز این نیست که معنی امکان و ممکن‌الوجود بودن در همهٔ موارد یکسان است. پذیرفتن این مسئله که هرچه ممکن‌الوجود باشد، به یک علت مخصوص منسوب و متکی گردد، خلاف ضرورت است؛ زیرا برای ممکنات علل گونه‌گون وجود دارد.

نتیجه‌ای که از این استدلال به‌دست می‌آید، این است که یک موجود ممکن‌الوجود، از آن جهت که دارای امکان است و نسبت به وجود و عدم یکسان به‌شمار می‌آید، تنها به نوعی مرجّح نیازمند است. در این مرجح، که آن را علت نیز می‌خوانند، هیچ‌گونه خصوصیت و تعین لحاظ نشده است. به این ترتیب می‌توان گفت ادراک یک معلول به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب ادراک یک علت مخصوص گردد؛ زیرا آنچه می‌تواند از طریق یک موجود ممکن‌الوجود اثبات گردد تنها نوعی مرجّح یا علت مطلقه است. اثبات نوعی مرجّح یا علت مطلقه به هیچ‌وجه نمی‌تواند شناخت علت به‌شمار آید.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر ادراک یک معلول موجب ادراک یک علت معین نمی‌گردد، چگونه می‌توان یک معلول را به یک علت معین منسوب و متکی دانست؟ در بسیاری موارد دیده می‌شود یک موجود را به یک علت معین منسوب و

متکی دانسته؛ و انتساب آن به هرگونه علت دیگر مورد منع و انکار قرار می‌دهند.

اشکال اساسی به صورت یک پرسش این است که اگر ادراک معلول موجب ادراک یک علت معین نمی‌گردد، چگونه می‌توان موجود را تنها به یک علت معین منسوب نمود؟

امام رازی در مقام پاسخ به این پرسش برآمده و می‌گوید آنچه مسلم است این است که ادراک یک معلول به هیچ‌وجه موجب ادراک یک علت معین نمی‌گردد؛ ولی این مسئله نیز مسلم و روشن است که یک علت معین پیوسته موجب پیدایش یک معلول معین خواهد بود. معنی این سخن آن است که تعیین معلول موجب تعیین علت نیست؛ ولی تعیین علت پیوسته موجب تعیین معلول خواهد بود. به این ترتیب می‌توان گفت وقتی یک معلول را تنها به یک علت معین منسوب می‌کنند، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت تعین علت از سوی تعین معلول حاصل گشته است؛ بلکه آنچه می‌توان در این باب گفت این است که تعین علت سبب تعین معلول گشته و در نتیجه آن معلول را جز به این علت نمی‌توان منسوب کرد. آنچه لازم است به عنوان توضیح بیش‌تر در اینجا افزوده شود، این است که گفته می‌شود هرگاه یک علت معین موجب تعین معلول گردد و تأثیر خود را در آن به‌جای گذارد، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که همین معلول به علت دیگر نیز منسوب است. به این ترتیب می‌توان گفت آنچه موجب می‌شود یک معلول تنها به یک علت معین منسوب شود، چیزی جز این نیست که گفته می‌شود علت معین پیوسته موجب تعین معلول می‌گردد. امام رازی این سخن را غایت تحقیق در این باب دانسته و معتقد است هیچ یک از حکما و متکلمین پیش از وی در این مسئله وارد نشده و آن را به‌گونه‌ای دقیق مورد بررسی قرار نداده‌اند. عبارت وی در این باب چنین است:

> هذا غایة التّحقیق فی هذا المقام مع إنّی ما رأیت أحداً قبلی ذکر قلیلاً من مسائل هذا الباب فضلاً عن الخوض فی مثل هذه الدّقائق[1].

آنچه در نظر امام فخر رازی غایت تحقیق به‌شمار آمده، مورد تأیید ملّاصدرا قرار گرفته و در مقام تأیید در این باب شواهدی ذکر کرده که این شواهد در آثار خود امام رازی نیامده است. از جملهٔ آن شواهد باید نسبت جنس را به فصل نام برد.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که آنچه آن را در منطق جنس می‌خوانند، نسبت به همهٔ

۱. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۶۱.

فواصل منطقی خود یکسان است. به‌طور مثال گفته می‌شود حیوان، به‌عنوان یک جنس منطقی، با ناطق همان نسبت را دارد که با ناهق یا صاهل یا سایر فصول منطقی دارا می‌باشد. معنی این سخن آن است که اگر یک حصّه از حیوان، به‌طور مثال، به ناطق اختصاص پیدا کند، هرگز نباید این نوع اختصاص به طبیعت حیوان منسوب گردد؛ زیرا اگر این نوع اختصاص به طبیعت حیوان منسوب گردد، لازمهٔ آن این خواهد بود که ترجیح بدون مرجّح حاصل شده باشد. دلیل این امر، همان‌گونه که گذشت، آن است که حیوان به عنوان یک جنس منطقی با همهٔ فصول خود دارای نسبت مساوی است. این مسئله نیز روشن است که اگر چیزی نسبت به همهٔ فصول یکسان باشد، هرگز نمی‌تواند برحسب طبیعت خود به یکی از آنها اختصاص یابد. به این ترتیب، می‌توان گفت حیوان از آن‌جهت که حیوان است و به عنوان یک طبیعت ناقص جنسی تنها به فصلی از فصول منطقی نیازمند است، در این نیازمندی به هیچ وجه تعیّن فصل لحاظ نشده است؛ زیرا جنس به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب تحصّل فصل گردد؛ بلکه این فصل است که می‌تواند به جنس تحصّل بخشد. تحصّل جنس در ضمن نوع تنها از طریق فصل انجام می‌پذیرد. نسبت یک نوع را به شخص می‌توان شاهد دوم در این باب به‌شمار آورد. در این مسئله هیچ‌گونه تردید وجود ندارد که یک نوع در تحصّل شخصی خود همواره به نوعی تشخص نیازمند است؛ زیرا یک نوع بدون تشخّص هرگز در خارج موجود نمی‌گردد. در این نیازمندی به هیچ‌وجه خصلت و خصوصیت تشخّص لحاظ نشده، چون یک نوع منطقی با همهٔ انواع تشخّص دارای نسبت مساوی است. به این ترتیب باید گفت تحصّل یک نوع در ضمن شخص همواره از طریق تشخّص هویّت شخص انجام می‌پذیرد.

بنابراین، نیازمند بودن معلول به یک علت همانند نیاز جنس به یک فصل یا نیاز نوع به یک تشخّص است. همان‌گونه که در نیاز نوع به تشخّص و نیاز جنس به فصل هیچ‌گونه تعین لحاظ نشده؛ در نیازمند بودن معلول به یک علت نیز هیچ‌گونه تعیّن و تشخّص لحاظ نشده است. منسوب کردن معلول به یک علت، که مستلزم تعیّن علت است، از طبیعت معلول ناشی نمی‌گردد؛ بلکه خود تعیین علت است که موجب تعیّن معلول می‌گردد. منسوب کردن معلول به یک علّت معیّن نیز از طبیعت علت ناشی می‌گردد. منسوب کردن جنس به فصل معیّن از طبیعت جنس ناشی نمی‌شود؛ بلکه تعیّن فصل است که

موجب تحصّل جنس می‌شود. منسوب کردن جنس به فصل معیّن نیز از طبیعت فصل ناشی می‌گردد. این سخن در مورد نوع منطقی و شخص نیز صادق است.

عین عبارت صدرالمتألّهین در این باب چنین است:

> و لهذا نظائر کثیرة: منها إنّ نسبة الجنس کالحیوان إلی الفصل کالنّاطق والی سایر الفصول واحدة فإختصاص هذه الحصّة من الحیوان بالنّاطق لوکان من جهة طبیعة الحیوان بما هو حیوان لزم التّرجیح من غیر مخصّص لتساوی نسبة الحیوان إلی جمیع الفصول. فالحیوان بما هو حیوان یحتاج لکونه طبیعة جنسیة ناقصه الی فصل من الفصول أیّ فصل کان، لکن تحصّله فی ضمن هذا النّوع بهذا الفصل إنّما کان من جهة الفصل لا من جهته و کذلک النوع...[1].

۱. الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۹۴.

لیس لفعل الحقّ تبارک و تعالی لمّیة غیر ذاته

هرگونه فعلی که براساس اختیار از فاعل صادر گردد، ناچار دارای مرجّحی است که آن را غایت یا غرض می‌نامند. براساس یک سلسله براهین محکم و استوار، افعال خداوند متعال از روی اراده و اختیار صادر می‌شوند. نتیجهٔ این دو مقدمه در یک نظم قیاسی چیزی جز این نیست که افعال خداوند تبارک و تعالی بدون غایت یا غرض تحقق نمی‌پذیرد.

در باب غایت و غرض سخن بسیار گفته شده است. علت غایی را یکی از علل چهارگانه به‌شمار آورده‌اند که در ایجاد فعل نقش تعیین کننده را به عهده دارد. ولی آنچه در میان متکلمین اسلامی سخت مورد گفت‌وگو واقع شده، این مسئله است که غرض یا غایت در فعل خداوند متعال چگونه می‌تواند قابل توجیه واقع شود؟ بسیاری از متکلمین وجود غرض را در فعل خداوند تبارک و تعالی انکار کرده‌اند. این انکار در قالب یک جملهٔ کوتاه و به‌صورت یک سخن معروف در بسیاری از آثار متکلمین دیده می‌شود: «أفعال الله لا یعلّل بالأغراض».

امام فخر رازی یک فصل از کتاب مباحث المشرقیه را به این مسئله اختصاص داده است که هرگاه کسی از روی انگیزه و غرض کاری را انجام دهد، ناچار آن شخص ناقص و ناتمام خواهد بود. وی برای اثبات این مدعا برهان اقامه کرده است.

برهان امام رازی در این باب به این ترتیب است که گفته می‌شود: کسی که براساس یک انگیزه و غرض کاری را انجام می‌دهد، از این دو حالت نمی‌تواند بیرون باشد که:

۱. وجود فعل و عدم آن در نظر فاعل یکسان است.

۲. وجود فعل و عدم آن در نظر فاعل یکسان نیست.

در صورت نخست که وجود و عدم فعل در نظر فاعل یکسان نماید، به‌هیچ‌وجه

نمی‌توان گفت فاعل در انجام فعل انگیزه‌ای داشته یا غرضی را تعقیب می‌کند. اما در صورت دوم که یکی از دو طرف وجود فعل یا عدم آن در نظر فاعل ترجیح یافته باشد، ناچار باید گفت آنچه در نظر فاعل رجحان یافته، برای وی افضل است. اکنون اگر فاعل آنچه را برای وی افضل است به انجام نرساند، ناچار باید گفت به آنچه برای وی افضل است نرسیده است. و در این صورت جای هیچ‌گونه تردید باقی نمی‌ماند که فاعل مادام به آنچه برای وی افضل است نرسیده است، ناچار ناقص و ناتمام خواهد بود. نتیجهٔ این مقدمات آن است که هرگاه فاعل بر اساس یک انگیزه و غرض کاری را انجام دهد، ناچار باید گفت آن فاعل دارای کمبودهایی است که می‌خواهد با انجام کار آن کمبودها را جبران کرده و خود را کامل نماید.

عبارت امام رازی در این باب چنین است:

الفصل الثّانی عشر فی أنّ كلّ من فعل فعلاً لغرض فهو ناقص. (برهانه) إنّ الّذی يفعل فعلاً لغرض فلا يخلو إمّا أن يكون وجود ذلک و عدمه بالنسبةإليه سواء و إمّا أن لايكون الأمر كذلک. فإن كان الأمران عنده سواء، استحال ان يصير أحدهما حاملاً له على فعل أحدالجانبين. فحينئذ لايكون أحدالجانبين غرضاً للفاعل و أمّا إنْ كان أحد الجانبين أرجح عندالفاعل من الثانی، فلابد و ان يكون ذلک الأرجح اولی لذلک الفاعل؛ فالفاعل إذا لم‌يفعل ذلک الفعل لم‌تحصّل له تلک الأولوية...[1].

آیا فاعل به وسیلهٔ فعل خویش استکمال می‌یابد؟

همان‌گونه که در عبارت امام فخررازی مشاهده می‌شود، فاعل مختار که فعل خود را همواره بر اساس علم و اختیار انجام می‌دهد، چیزی را جست‌وجو می‌کند که بدون انجام فعل آن را فاقد است. به عبارت دیگر، گفته می‌شود انگیزهٔ یک فاعل چیزی جز استکمال به وسیلهٔ فعل خویش نیست. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که خداوند متعال که همواره فعل خویش را از روی علم و اختیار انجام می‌دهد، چگونه بوسیلهٔ فعل خویش استکمال می‌یابد؟ آیا استکمال خداوند و برتری جستن به‌وسیلهٔ فعل خویش به معنی نقص و نارسایی در ذات وی نیست؟

در مقام پاسخ به این پرسش برخی متکلمین گفته‌اند غرض خداوند متعال در انجام

---

۱. المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۵۴۲ ـ ۵۴۳.

فعل به هیچ‌وجه استکمال یا برتر شدن خویش نیست؛ بلکه غرض خداوند متعال از انجام فعل خویش کامل کردن سایر موجودات است. مقتضای صفت جود و بخشش نیز همین است که یک فاعل همیشه در جهت تکمیل کردن سایر موجودات عمل کند و به آنها سود رساند.

اگر کسی معنی غرض و غایت را به‌دقت مورد بررسی قرار دهد، به‌آسانی می‌یابد که این پاسخ به هیچ‌وجه مشکل را حل نکرده و پرسش نخست هم‌چنان به‌قوت خود باقی مانده است: زیرا اگر غرض فاعل در فعل خویش استکمال غیر و رساندن سود به دیگران است، غرض فاعل از تکمیل کردن غیر و رساندن سود به دیگران چیست؟

مرحوم حکیم هیدجی این مسئله را به‌صورت یک بیت مطرح کرده و می‌گوید:

غرض گر به غیر است ایصال خیر

چه حاجت ز ایصال خیرش به غیر؟

به عبارت دیگر، اگر استکمال و عدم استکمال غیر در نظر فاعل یکسان باشد، ناچار باید گفت هیچ‌گونه انگیزه جهت انجام فعل در فاعل وجود ندارد؛ ولی اگر استکمال و عدم استکمال غیر در نظر فاعل یکسان نباشد، ناچار باید گفت نسبت به استکمال غیر انگیزه‌ای در فاعل وجود دارد که بدون آن خود را ناقص و نارسا می‌پندارد و در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد فاعل مختار، که از روی انگیزه و غرض کاری را انجام می‌دهد. از هر جهت کامل و بی‌نیاز از غیر است؟

خداوند متعال، فاعل مختار و بی‌نیاز مطلق است

برحسب یک قاعدهٔ عقلی آنچه برای واجب‌الوجود در نظر عقل ممتنع نباشد، ناچار به نحو وجوب وجود خواهد داشت. آن قاعده به این ترتیب است که گفته‌اند: «واجب الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات» است. مقتضای این قاعده، سلب هرگونه جهت امکانی از ساحت مقدس ذات و صفات خداوند متعال است؛ یعنی همان‌گونه که خداوند متعال در هستی خویش واجب‌الوجود است، در حیات و علم و اراده و سایر صفات کمالیه نیز واجب می‌باشد. وجوب اراده در مورد حق تبارک و تعالی نه تنها با اختیار وی منافات ندارد؛ بلکه موجب شدت اختیار و تأکید در معنی آن نیز می‌باشد؛ زیرا منشأ اراده و اختیار در مورد حق تبارک و تعالی چیز جز ذات پاک وی نیست. به همین جهت است که برای فعل خداوند متعال هیچ‌گونه دلیل و برهانی جز ذات

پاک وی وجود ندارد. دلیل فعل خداوند متعال خود خداوند متعال است و برای فعل حق جز حق برهانی نمی‌توان یافت.

وقتی سخن از فعل حق تبارک و تعالی به میان می‌آید، هرگونه پرسش و سؤال به صورت چرا و چگونه معنی خود را از دست می‌دهد؛ زیرا آنچه در این باب مورد پرسش قرار می‌گیرد خود، پاسخ است. و به این ترتیب فاصلهٔ بین پرسش و پاسخ در مورد افعال حق تبارک و تعالی از میان برداشته می‌شود؛ زیرا هیچ‌گونه دلیل یا برهانی نمی‌تواند فعل حق تبارک و تعالی را به چیز دیگری که بیرون از ذات پاک وی باشد، توجیه یا تعلیل نماید. در واقع باید گفت آنچه غیر ذات و صفات حق تبارک و تعالی باشد، می‌تواندبا حق توجیه و تعلیل گردد. بنابراین، باید گفت حق، میزان همه چیز است و هیچ‌چیز دیگر نمی‌تواند میزان حق قرار گیرد؛ چنان‌که در قرآن کریم فرموده است: «لا یسئل عمّا یفعل و هم یسألون».

بنابراین حق تبارک و تعالی در مقام هستی خویش هم فاعل است و هم غایت، خود انجام می‌دهد و غرض وی از انجام فعل خود، چیز دیگری جز خودش نمی‌باشد. وقتی این مسئله روشن شود که حق تبارک و تعالی هم فاعل است و هم غایت، این مسئله نیز روشن می‌شود که حق تبارک و تعالی هم اول است و هم آخر؛ زیرا از جهت این‌که فاعل فعل و مبدأ عمل است، ناچار اول خواهد بود؛ و از جهت این که غایت فعل و غرض از عمل است، ناچار آخر خواهد بود. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مقصود از اول و آخر بودن وجود حق تبارک و تعالی تنها تقدّم و تأخّر در مراتب زمان نیست؛ بلکه مقصود از اول و آخر بودن همانا تقدّم و تأخّر در سلسلهٔ طولیهٔ علت و معلول و مراتب صعودی و نزولی موجودات است. چون مراتب طولیهٔ موجودات و مراحل تشکیکی آنها در دو قوس نزولی و صعودی تحقق می‌پذیرد؛ پایان سیر هر موجود بازگشت به آغاز آن است. به این ترتیب، می‌توان گفت وجود حق تبارک و تعالی هم ظاهر است و هم باطن. خود وی در این باب چنین فرموده است: «هو الأوّل و الأخر و الظّاهر و الباطن و هو بکلّ شیء علیم». بطون حق تبارک و تعالی در ظهور وی نهفته است؛ زیرا سرّ بطون چیزی جز شدت ظهور نیست. چه نیکو سروده شاعر پارسی‌گو آنجا که گفته است:

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال

نهانی از همه عالم ز بس که پیدایی

الفاعل و الغاية قد يتّحدان

یکی از مسائل اساسی در فلسفهٔ اولی همانا مسئلهٔ علیت و معلولیت است. بیش‌تر حکمای اسلامی علت‌های چهارگانه در فلسفهٔ ارسطو را پذیرفته و دربارهٔ آنها به بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند. این بزرگان، علت‌های چهارگانه را به دو قسم علل وجود و علل ماهیت تقسیم کرده‌اند. علل وجود به ترتیب علت فاعلی و علت غایی‌اند و علل ماهیت که آنها را علل قوام نیز می‌نامند، به ترتیب علت مادی و علت صوری می‌باشند.

در برخی موارد به‌آسانی می‌توان گفت فاعل یک شیء، چیزی جز غایت آن نیست. این مسئله در مورد فاعل کل عالم، یعنی مبدأ نخستین جهان، به‌روشنی معلوم است؛ زیرا همان‌گونه که در مبحث فعل حق تبارک و تعالی گذشت، غرض و غایت از فعل حق تبارک و تعالی چیز دیگری جز خود حق تبارک و تعالی نمی‌باشد. برهان فعل حق خود حق است نه چیز دیگر.

وقتی معنی علت غایی به دقت مورد بررسی واقع شود، به‌روشنی معلوم می‌شود به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را از علت فاعلی جدا به‌شمار آورد. تفاوت بین علت غایی و علت فاعلی تنها می‌تواند در عالم اعتبار مورد ارزیابی قرار گیرد. به‌طور مثال گفته می‌شود هنگامی که شخص تشنه برای رفع تشنگی خویش اقدام به نوشیدن آب می‌کند، در آغاز کار و پیش از هر چیز دیگر، رفع تشنگی خویش را تصور کرده سپس برای تحقق بخشیدن به آن اقدام به نوشیدن آب می‌نماید. در اینجا فاعل نوشیدن آب، شخصی است که می‌خواهد رفع تشنگی خویش را در جهان خارج تحقق بخشد. علت غایی نوشیدن آب نیز چیزی جز رفع تشنگی همان شخص نیست. به این ترتیب، می‌توان گفت بین علت غایی و علت فاعلی هیچ‌گونه فاصله‌ای وجود ندارد. معنی این سخن آن است که علت غایی و علت فاعلی هم در وجود و هم در ماهیت با یکدیگر متحدند.

با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود بین نفس غایت و علت غایی نیز در اصل ماهیت هیچ‌گونه تفاوت وجود ندارد. آنچه می‌تواند بین غایت یک شیء و علت غایی آن به‌عنوان فاصله شناخته شود، چیزی جز اختلاف یا تفاوت بین دو مرتبهٔ از وجود نیست؛ زیرا ماهیت یک شیء به اعتبار وجود علمی خویش می‌تواند علت غایی به‌شمار آید؛ ولی همان شیء به اعتبار وجود خارجی خود چیزی جز غایت نیست. چنان‌که در مثال بالا شخص تشنه وقتی جهت رفع تشنگی خویش مبادرت به نوشیدن آب می‌کند، فقط به‌خاطر این است که رفع تشنگی را تصور کرده و به دنبال آن می‌کوشد تا سیراب شدن را در جهان خارج تحقق بخشد. به عبارت دیگر، باید گفت کسی که تنها در جهان اندیشه و تصور سیرآب است، می‌کوشد تا خود را در جهان خارج نیز سیرآب کند. بنابراین، سیرآب شدن در جهان اندیشه و تصور، علت غایی و فاعلی به‌شمار می‌آید، در حالی که سیرآب بودن واقعی در جهان خارج چیزی جز غایت فعل نمی‌باشد.

نتیجه‌ای که از این سخن به دست می‌آید، این است که می‌توان گفت نوشیدن آب، از سیرآب شدن ناشی می‌گردد و همین نوشیدن آب منشأ سیرآب شدن نیز می‌باشد؛ زیراعمل نوشیدن آب به یک اعتبار معلول است و به اعتبار دیگر علت. عمل نوشیدن آب نسبت به شخص سیرآب در جهان اندیشه و تصور، معلول به شمار می‌آید؛ ولی همین عمل نوشیدن آب نسبت به سیرآب شدن شخص در عالم خارج ناچار چیزی جز علت نمی‌باشد. به همین جهت است که حکما گفته‌اند شخصی که سیرآب است، در جست‌وجوی سیرآب شدن است. این جمله بین بسیاری از فلاسفه معروف است که گفته‌اند: «الرّیان یطلب الرّیان»؛ یعنی هر کس سیراب شدن را در عالم اندیشه تصور کرده است، کوشش می‌کند تا سیراب شدن را در جهان خارج نیز تحقق بخشد.

به‌طور خلاصه، علت غایی و علت فاعلی هم در وجود و هم در ماهیت با یکدیگر متحدند؛ ولی نفس غایت با علت غایی اگرچه در ماهیت با یکدیگر متحدند، ولی در نحوهٔ وجود و مرتبهٔ هستی با یکدیگر تفاوت دارند. این تفاوت را باید در تفاوت بین وجود ذهنی و وجود خارجی جست‌وجو نمود. علت غایی همواره در جهان ذهن تحقق می‌پذیرد؛ ولی نفس غایت جز در عالم خارج به منصه ظهور نمی‌رسد.

آیا علل قریبهٔ یک شیء با یکدیگر متحد نیستند؟

همان‌گونه که در باب اتحاد علت غایی و علت فاعلی گذشت، اگر کسی مجموعهٔ علت‌های چهارگانه را به‌دقت مورد بررسی قرار دهد، به‌روشنی معلوم می‌شود علل قریب و اسباب مباشر در یک شیء، آن‌چنان به یکدیگر پیوسته‌اند که گویی بیش از یک چیز نمی‌باشند. در هرگونه انتقال و هر نوع دگرگونی از مرحلهٔ نقص یک شیء به مرتبهٔ کمال آن، اتحاد و یگانی در علت‌های چهارگانه به‌خوبی نمایان می‌گردد. به‌طور مثال گفته می‌شود وقتی یک عمل نجّاری روی یک تختهٔ چوب به منظوری خاص انجام می‌شود، نقش اتحاد و یگانگی در مجموعهٔ علت‌های چهارگانه به‌خوبی روشن می‌شود؛ زیرا نجّار بالفعل در این عمل مخصوص ذات شخص نجّار به‌طور مطلق به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه نجّار به‌عنوان علت فاعلی در این عمل مخصوص چیزی جز حالت آمادگی آن شخص با یک سلسله ابزار و ادوات مخصوص آن هم در یک وقت خاص و مکان مخصوص نمی‌باشد. علت مادی یا قابلی نیز در این عمل مخصوص به‌هیچ وجه نمی‌تواند مطلق یک تختهٔ چوب به‌شمار آید؛ بلکه آنچه می‌تواند به‌عنوان علت مادی یا قابلی در این عمل مخصوص خودنمایی کند، چیزی جز استعداد و آمادگی مخصوص در یک تخته چوب آن هم فقط در دست نجّار نمی‌باشد. به این ترتیب، علت فاعلی و علت قابلی آن‌چنان به یکدیگر پیوسته‌اند که گویی بیش از یک چیز نیستند. در همین پیوستگی و اتحاد بین فاعل و قابل است که صورت فعلیهٔ عمل نجّاری ظاهر می‌گردد. در هر صورتی از صورت‌های گونه‌گون عمل نجّاری یک غرض خاص، که آن را غایت قریب آن صورت می‌خوانند، موجود است. به این ترتیب می‌توان گفت هیچ صورت فعلیه بدون یک غرض خاص، که غایت قریب آن است، هرگز به منصهٔ ظهور نمی‌رسد و در اینجا به‌خوبی روشن می‌شود که هر صورت فعلیه با غایت مخصوص و قریب خود همواره همراه و متحد است. دگرگونی‌ها به گونه‌ای پیاپی انجام می‌پذیرند و صورتها یکی پس از دیگری بر مادهٔ قابل فرود می‌آید. این جریان و دگرگونی پیوسته ادامه می‌یابد تا آن‌گاه که به واپسین صورت فعلیه انجام پذیرد. صورت نهایی از یک جهت غایت به‌شمار می‌آید و از جهت دیگر صورت فعلیه؛ غایت نهایی نیز از یک جهت فاعل به شمار می‌آید و از یک جهت غرض فاعل؛ علت غایی نیز چیزی جز همان غایت نمی‌باشد. به این ترتیب، پیوستگی و اتحاد میان علت‌های چهارگانه را به‌هیچ‌وجه نمی‌توان مورد انکار قرار داد.

اکنون بی‌مناسب نیست عین عبارت یکی از پیروان وفادار صدرالمتألّهین را جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم. وی در این باب چنین می‌گوید:

إذا تأمّلت فی الأسباب القریبة لشیء واحد وجدتها کأنّها کلّها شیء واحد متوجّه من حدّ نقصان إلی حدّ کمال، فإنّ النجّار بالفعل لیس ذات شخص انسانی کیف کان، بل مع تهیؤه بالآلة و الوقت و المکان و غیرها و لیس فی الخشب أیضاً بأیّ وجه کانت إستعداد قبول النّجر، بل مع مقارنته بید النجّار کأنّهما شیء واحد متحرّک فی الأوضاع. ثم لکلّ نجر من الفاعل، و إنفعال من القابل، صورة خاصّة متّصلة فی الإستحالات و التشکلات و لها غایة قریبة موصولة بها و هکذا أتّصلت الإستحالات و تواردت الصور علی الإنفعالات حتّی إنتهت إلی صورة أخیرة هی غایة بوجه، و صورة بوجه آخر و الغایة أیضاً فاعل من جهة، و غرض من جهة، و علّة غائیّة من جهة[۱].

در برخی موارد ماهو و لم هو یک چیز به‌شمار می‌آیند

آنچه در مورد اتحاد فاعل و غایت مطرح شد، در مورد دو مطلب ماهو و لم‌هو نیز می‌تواند مطرح باشد. پیش از این‌که مسئلهٔ اتحاد بین این دو مطلب را مورد بررسی قرار دهیم، لازم است به معنی ماهو و لم‌هو و هم‌چنین هل‌هو بر حسب اصطلاح حکما و ارباب منطق بپردازیم. اهل منطق برای ادراک حقیقت یک شیء سه پرسش اساسی را مطرح ساخته‌اند. هر یک از این سه‌پرسش اساسی را نیز به دو قسم دیگر تقسیم کرده و در مجموع برای شش پرسش پاسخ مناسب جست‌وجو می‌کنند. در واقع می‌توان گفت این شش پرسش همانند پله‌های یک نردبان به‌شمار می‌آیند؛ یعنی اگر کسی بخواهد از طریق منطق بر بام معرفت راه یابد، ناچار باید از پله‌های این نردبان بالا رود. این شش پرسش که گام‌های اساسی اندیشه را در راه ادراک حقیقت تشکیل می‌دهند، به ترتیب عبارتند از:

۱. ما(ی) شارحه

۲. هل بسیطه

۳. ما(ی) حقیقیة

۴. هل مرکبه

---

۱. اصول المعارف. ص ۶۰.

۵. لِم ثبوتی
۶. لِم اثباتی

قبلاً در جای دیگر به مناسبت مقام از این مراحل سخن به میان آمد. آنچه اکنون در اینجا مورد بررسی واقع می‌شود، مسئلهٔ ما(ی) حقیقیه و لم اثباتی یا ثبوتی است که در برخی موارد یک چیز به‌شمار می‌آیند. ما(ی) حقیقیه، بر حسب اصطلاح، پرسش از گوهر یک شیء است؛ به همین جهت پاسخ به این پرسش، ماهیت یک شیء را تشکیل می‌دهد. لم ثبوتی و لم اثباتی پرسش از دلیل یا علت واقعی یک شیء است؛ به همین جهت پاسخ به این پرسش دلیل إنّی یا برهان لمّی یک شیء را تشکیل می‌دهد. هل بسیطه نیز در این میان نقش بزرگی را ایفا می‌نماید. زیرا هل بسیطه پرسش از هستی یک شیء است؛ به همین جهت مادام که پاسخ به این پرسش تحقق نپذیرد، پاسخ به ماهو و لم هو نیز امکان پذیر نمی‌باشد. اکنون سخن در این است که چگونه می‌تواند پرسش به «ماهو» و «لِم هو» یک چیز به‌شمار آید؟

حکما برای نشان دادن اتحاد میان این دو پرسش به ذکر چند مثال متوسل شده‌اند که بیان آنها در اینجا خالی از فایده نیست.

مثال اول ـ برخی از حکما در مقام تعریف حکمت گفته‌اند: «الحکمة إستکمال النّفس الإنسانیّة للتّشبّه بالإله علماً و عملاً»؛ یعنی حکمت عبارت است از به کمال رسیدن نفس ناطقهٔ انسان در دو ناحیهٔ علم و عمل برای تشبّه یافتن به خداوند متعال. همان‌گونه که مشاهده می‌شود این تعریف چیزی جز پاسخ به پرسش از گوهر حکمت نیست و این پرسش همان چیزی است که بر حسب اصطلاح آن را «ماهو» می‌خوانند.

اکنون اگر سؤال به لِم‌هو نیز مطرح شود و علت واقعی حکمت مورد پرسش قرار گیرد، پاسخ چیزی جز این نخواهد بود که حکمت عبارت است از به کمال رسیدن نفس ناطقهٔ انسان در دو ناحیهٔ علم و عمل به خاطر تشبه یافتن به خداوند متعال. به این ترتیب، معلوم می‌شود پاسخ به دو پرسش ماهو و لِم هو در این مورد یک چیز بیش‌تر نمی‌باشد.

مثال دوم ـ بیش‌تر علمای فن منطق در مقام تعریف منطق گفته‌اند: «المنطق آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذّهن عن الخطأ فی الفکر.»؛ یعنی منطق عبارت است از یک سلسله ابزار قانونی که رعایت کردن آنها اندیشه را از هرگونه لغزش باز می‌دارد. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این تعریف چیزی جز پاسخ به پرسش از گوهر منطق نیست و این

پرسش همان چیزی است که آن را بر حسب اصطلاح «ماهو» می‌خوانند.

اکنون اگر سؤال به «لم هو» نیز مطرح شود و علت واقعی منطق مورد پرسش قرار گیرد، پاسخ چیزی جز این نخواهد بود که منطق عبارت است از یک سلسله ابزار قانونی که رعایت کردن آنها اندیشه را از هرگونه لغزش باز می‌دارد. به این ترتیب، معلوم می‌شود بازداشتن اندیشه از هرگونه لغزش و خطا به وسیلهٔ یک سلسله ابزار قانونی، هم دلیل وجود منطق به‌شمار می‌آید و هم ماهیت آن را تشکیل می‌دهد؛ یعنی پرسش به «ماهو» و «لم هو» در مورد منطق یک پاسخ بیش‌تر ندارد. به این ترتیب می‌توان گفت «ماهو» و «لم‌هو» در این مورد یک چیز به‌شمار می‌آیند. در مورد تعریف علم نحو نیز وضع به همین منوال است. در مورد قوهٔ غاذیه و نامیه و برخی قوای دیگر نیز دو مطلب ماهو و لم‌هو یک چیز به‌شمار می‌آیند.

مثال سوم ـ حکما در مقام تعریف فکر گفته‌اند: «الفکر ترتیب أمور معلومة للتأدّی إلی مجهول»؛ یعنی فکر عبارت است از ترتیب دادن یک سلسله امور معلوم برای رسیدن به یک امر مجهول. همان‌گونه که مشاهده می‌شود، این تعریف چیزی جز پاسخ به پرسش از گوهر فکر نمی‌باشد. این پرسش همان چیزی است که آن را برحسب اصطلاح «ماهو» می‌خوانند. اکنون اگر سؤال به «لم‌هو» نیز مطرح شود، و علت واقعی فکر مورد پرسش قرار گیرد، پاسخ چیزی جز این نخواهد بود که: فکر عبارت است از ترتیب دادن یک سلسله امور معلوم برای رسیدن به یک امر مجهول. به این ترتیب، معلوم می‌شود ترتیب دادن امور معلوم برای رسیدن به یک امر مجهول هم دلیل وجود فکر به‌شمار می‌آید و هم ماهیت فکر را تشکیل می‌دهد.

این بود ذکر چند مثال برای نشان دادن اتحاد «ماهو» و «لم هو». در برخی موارد ماهو و لم‌هو و هل هو با یکدیگر متحدند؛ این اتحاد سه‌گانه در مورد هستی صادق است و در مورد وجود انسان نیز که مظهر هستی به‌شمار می‌آید، می‌تواند صادق باشد. حاج ملّاهادی سبزواری این مسئله را به رشتهٔ نظم کشیده و می‌گوید:

و فی کثیر کان ماهو لِم‌هو کمایکون ماهو هل‌هو انتبهو
و الإنخساف الأول یناسب و فی وجودی اتّحد المطالب[1]

مرحوم سبزواری در هر مورد که مناسبت اقتضا کرده، مسئله اتحاد «ماهو» و «لم‌هو»

---

۱. شرح منظومه، ص ۸۸

را به عنوان یک شاهد مورد استناد قرار داده است. در برخی موارد اتحاد سه‌گانهٔ «ماهو» و «لِم‌هو» و «هل هو» را شاهد مثال برای اثبات مطلب خویش آورده است[1].

او این قاعده را از ارسطو می‌داند و در تعلیقهٔ خود بر کتاب اسفار می‌گوید:

> قال أرسطاطالیس إنّ ماهو و لم هو فی کثیر من الأشیاء واحد و المجردات من ذلک الکثیر...

اشکال عمده در این باب این است که برخی از حکمای اسلامی کتاب اثولوجیا را از ارسطو پنداشته و عقاید وی را در آن جست‌وجو می‌نمایند؛ ولی مطابق تحقیقاتی که به عمل آمده، این کتاب نمی‌تواند از آثار ارسطو به‌شمار آید. سبزواری به‌طور معمول عقاید ارسطو را از کتاب اثولوجیا نقل می‌نماید.

---

۱. مواردی که اتحاد ماهو و لِم‌هو به نوعی مورد استناد سبزواری واقع شده عبارتند از: الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۱۱۶؛ ج ۸، ص ۳۴۷، حاشیهٔ س؛ ج ۹، ص ۲۴۹، حاشیهٔ س.

الفاعل للحركة القسريّة طبيعة الجسم المقسور

آنچه می‌تواند نسبت به یک حرکت قسری فاعل به‌شمار آید، چیزی جز طبیعت مقسور نیست. حکما حرکت را به انواع گونه‌گون تقسیم کرده و حرکت قسری را یکی از اقسام آن به‌شمار آورده‌اند. حرکت قسری در موردی می‌تواند صادق باشد که یک جسم تحت تأثیر نیروی بیگانه و برخلاف مقتضای طبیعت اصلی خود به سویی رانده شود. مثلاً یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود، معمولاً به سوی بالا در حال تکامل است. اکنون اگر در اثر وزیدن بادهای مخالف، یک درخت گاهی از شمال به‌سوی جنوب و گاهی از جنوب به سوی شمال متحرک گردد، ناچار باید گفت حرکت آن به‌سوی شمال یا جنوب یک حرکت قسری به‌شمار می‌آید.

قدما برای اثبات حرکت قسری معمولاً به ذکر یک مثال متوسل شده و آن را در آثار خویش آورده و گفته‌اند هرگاه یک جسم را با یک نیروی قاهر و قاسر به‌سوی بالا پرتاب کنیم، مادام که آن جسم تحت تأثیر نیروی قاسر قرار گرفته باشد، حرکت خود را به سوی بالا ادامه می‌دهد؛ ولی به مجرد این‌که از زیر سیطرهٔ نیروی قاسر بیرون رفت، حرکت قسری و صعودی آن پایان یافته و به زمین باز می‌گردد. مقصود قدما از ذکر این مثال، این بوده است که‌به علت مرکز بودن زمین، همهٔ اجسام بر حسب طبیعت اصلی خود میل به مرکز دارند. بنابراین، هرگاه یک جسم بر خلاف طبیعت اصلی خود و تحت تأثیر یک نیروی بیگانه به‌سوی بالا افکنده شود، ناچار حرکت آن یک حرکت قسری به‌شمار می‌آید. جای هیچ‌گونه تردید نیست که قدما بر اساس هیئت بطلمیوسی، که زمین را مرکز جهان می‌پنداشته‌اند، این مثال را در آثار خویش جهت اثبات حرکت قسری ذکر کرده‌اند؛ ولی پس از اثبات جاذبهٔ عمومی، دیگر نمی‌توان به این‌گونه مثال‌ها جهت اثبات حرکت قسری تمسّک نمود.

لازم به یادآوری است که فلاسفه می‌توانند در هر عصری از اعصار یک سلسله قواعد علمی را که تا آن زمان به مرحلهٔ اثبات رسیده است، به عنوان اصول موضوعه به‌کار گیرند و استدلال‌های خویش را بر آنها مترتب نمایند. به‌کار بردن اصول موضوعه و وام گرفتن علوم و فلسفه از یکدیگر، چیزی است که همیشه رایج بوده و در آینده نیز رواج خواهد داشت.

اکنون اگر برخی از مثال‌هایی که قدما جهت اثبات حرکت قسری در آثار خویش ذکر کرده‌اند مورد مناقشه و اشکال واقع شود، اصل وجود حرکت قسری را به هیچ‌وجه نمی‌توان مورد تردید قرار داد و آن را از دایرهٔ اقسام حرکت بیرون راند؛ زیرا حرکت قسری، همان‌گونه که ذکر شد، عبارت است از آن گونه حرکت که جسم را در اثر یک نیروی بیگانه بر خلاف مقتضای طبیعت اصلی خود متحرک می‌گرداند؛ و این چیزی است که همواره در جهان اجسام می‌تواند وجود داشته باشد.

آنچه لازم است در اینجا مورد بحث و گفت‌وگو واقع شود، این است که در مورد یک حرکت قسری، فاعل حرکت چیست؟ شاید در بادی امر چنین نماید که آنچه یک جسم را به حرکت قسری متحرک می‌گرداند، تنها نیروی قاسر و قاهر است که از خارج بر جسم وارد می‌گردد؛ ولی آنچه به حکم عقل و برهان می‌توان در این باب گفت، این است که نیروی قاسر نمی‌تواند فاعل حرکت قسری به‌شمار آید؛ زیرا اگر نیروی قاسر فاعل حرکت قسری به‌شمار آید؛ لازمهٔ آن این خواهد بود که هرگاه نیروی قاسر نابود گردد، حرکت قسری نیز نابود گردد؛ در حالی که آنچه در جهان خارج روی می‌دهد، خلاف آن را ثابت می‌کند. زیرا در بسیاری موارد نیروی قاسر از میان برداشته می‌شود، ولی حرکت قسری در جسم همچنان به فعل خود ادامه می‌دهد. اگر کسی رابطهٔ فعل و فاعل را دریافته باشد، به‌خوبی می‌داند انفکاک و جداگشتن فعل از فاعل به هیچ‌وجه امکان پذیر نیست. به این ترتیب وقتی نیروی قاسر از میان برداشته می‌شود، ولی حرکت قسری به عنوان یک فعل همچنان به‌وجود خود ادامه می‌دهد، ناچار باید گفت نیروی قاسر نمی‌تواند فاعل حرکت قسری به‌شمار آید. از سوی دیگر این مسئله از جملهٔ بدیهیات به شمار می‌آید که فعل بدون فاعل هرگز در جهان تحقق پیدا نمی‌کند.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که فاعل یک حرکت قسری چیست؟ در مقام پاسخ به این پرسش گفته می‌شود فاعل یک حرکت قسری، چیزی جز طبیعت جسم مقسور نیست. طبیعت جسم مقسور، فاعل مباشر حرکت قسری به‌شمار می‌آید. نیروی

قاسر را در ارتباط با طبیعت مقسور، تنها به عنوان یک عامل معدّ می‌توان به‌شمار آورد.

فاعل مباشر در جهان طبیعت خود طبیعت است

هنگامی که گفته می‌شود فاعل یک حرکت قسری چیزی جز طبیعت جسم مقسور نیست؛ معنی آن این است که فاعل مباشر در جمیع انواع حرکات، تنها خود طبیعت است. آنچه می‌تواند میان انواع حرکات در جهان طبیعت ملاک تفاوت یا اختلاف قرار گیرد، این است که فاعل حرکت در حرکت طبیعی، طبیعت مطلق است؛ ولی فاعل حرکت در حرکت قسری، طبیعت مطلق نیست؛ بلکه طبیعت مقسور نقش فاعل را ایفا می‌نماید، همان‌گونه که در باب حرکت ارادی و تسخیری نیز طبیعت مسخّر گشته، نقش فاعل مباشر بودن را دارد. به این ترتیب، می‌توان گفت حرکت، پیوسته فعل طبیعت به‌شمار می‌آید و فعل نیز از فاعل به‌هیچ وجه جدا نمی‌گردد؛ ولی در بسیاری موارد طبیعت به‌طور مستقیم و مطلق، فاعل حرکت به‌شمار می‌آید؛ اگرچه در برخی موارد نمی‌توان آن را فاعل مستقیم و مطلق برای حرکت به شمار آورد؛ زیرا گاهی طبیعت، در حالی که مقهور و مقسور گشته است، فاعل حرکت به شمار می‌آید، همان‌گونه که در برخی موارد در حالی که مسخّر شده است، این نقش را ایفاء می‌نماید.

بنابراین، اگر وجود حرکت را به وجود یک شخص انسانی همانند کنیم، باید بگوییم روح حرکت، طبیعت است؛ همان‌گونه که اگر وجود زمان را به منزلهٔ یک شخص بدانیم، باید بگوییم روح زمان، دهر است. طبیعت را نیز اگر با نفس ناطقه یا عقل کلی مقایسه نماییم، باید بگوییم نسبت طبیعت به عقل کلی همانند نسبت شعاع به خورشید درخشنده است.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از پیروان صدرالمتألّهین را در این باب بیاوریم که می‌گوید:

> الفاعل للحرکة القسریّة طبیعة الجسم المقسور، لکن مع إنضمام میل قسری إلیها، فیکون القاسر علّة معدّة له. ولو کان القاسر فاعلاً للحرکة القسریّة أو المیل القسری، لانتفی کلّ منهما بإنتفائه و لیس کذلک...
>
> فثبت إنّ الفاعل المباشر لجمیع الحرکات هی الطّبیعة، الّا أنّه فی الطّبیعیّة طبیعة مطلقة مجبوله؛ و فی القسریّة طبیعة مقسورة؛ و فی الإرادیة و التسخیریّة طبیعة مسخّرة[1].

---

۱. اصول المعارف، ص ۱۰۰.

کلّ فقیر بالذّات من وجهٍ ما، هو فقیر بالذّات من جمیع الوجوه

هر چیز که از یک وجه، به‌گونه‌ای ذاتی نیازمند باشد؛ ناچار باید گفت از همهٔ وجوه در حد ذات خویش نیازمند خواهد بود. این قاعده یکی از قواعد عقلی است که در درستی و اعتبار آن به هیچ‌وجه نمی‌توان تردید روا داشت. معنی این قاعده این است که نیاز ذاتی و احتیاج جوهری در یک شیء، اگرچه از یک جهت باشد، مستلزم نیاز ذاتی و احتیاج جوهری آن از همهٔ جهات دیگر نیز می‌باشد. به این‌ترتیب، باید گفت اگر یک شیء تنها از یک وجه نیاز ذاتی داشته باشد، دیگر به‌هیچ وجه نمی‌تواند بی‌نیاز ذاتی به‌شمار آید.

حکما برای اثبات این قاعده استدلال کرده و اقامهٔ برهان نموده‌اند. برهان قاعده به این ترتیب است که گفته‌اند: اگر چیزی از یک وجه نیاز ذاتی داشته باشد، و از وجه دیگر در مقام ذات بی‌نیاز فرض شود؛ ناچار باید گفت فقط دو صورت می‌توان برای آن فرض کرد که به ترتیب عبارتند از:

۱. یک شیء در مقام ذات خود، بی‌نیاز فرض شود؛ ولی در مقام صفات نیازمند ذاتی به‌شمار آید.

۲. یک شیء درمقام صفت به گونه‌ای ذاتی بی‌نیاز فرض می‌شود؛ ولی در مقام ذات نیازمند به شمار آید.

فرض دوم به هیچ وجه نمی‌تواند یک فرض معقول و قابل قبول به شمار آید؛ زیرا صفت همواره بعد از مقام ذات و مرتبهٔ جوهری یک شیء واقع می‌شود. این مطلب نیز بسیار روشن است که اگر چیزی بعد از مقام ذات واقع شود، ناچار در همهٔ جهات تابع ذات خواهد بود. به این ترتیب، وقتی ذات یک شیء درمقام جوهری خویش، نیازمند به غیر فرض شود؛ ناچار همهٔ صفات آن نیز به گونه‌ای ذاتی نیازمند خواهند بود.

فرض اول نیز از طریق برهان خلف ابطال می‌گردد؛ زیرا هنگامی که یک شیء در مقام

ذات خود بی‌نیاز فرض شود، اگر در مقام صفت به گونه‌ای ذاتی نیازمند به غیر فرض گردد، ناچار باید گفت ذات آن شیء در مقام ذات خود، و قطع نظر از هرگونه غیر، بی‌نیاز می‌باشد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا ذات شیء با وجود صفت خویش، بی‌نیاز از هرگونه غیر است؛ یا با عدم صفت خویش بی‌نیاز از هرگونه غیر به‌شمار می‌آید؟ اگر گفته شود ذات یک شیء با فرض وجود صفتی که خود آن صفت به‌گونه‌ای ذاتی نیازمند غیر است بی‌نیاز از هرگونه غیر به‌شمار می‌آید، لازمهٔ آن این خواهد بود که معلول صرف‌نظر از علت خویش تحقق پیدا کند؛ زیرا فرض این است که صفت به گونه‌ای ذاتی، نیازمند به غیر است و در عین حال صرف‌نظر از هرگونه غیر تحقق پیدا کرده است. اما اگر گفته شود ذات یک شیء با فرض عدم صفتی که آن صفت به‌گونه‌ای ذاتی نیازمند غیر است بی‌نیاز از هرگونه غیر به‌شمار می‌آید، لازمه‌اش این خواهد بود که معلول صرف‌نظر از عدم علت خویش، معدوم به‌شمار آید؛ زیرا فرض این است که صفت به گونه‌ای ذاتی نیازمند به غیر است و در عین حال صرف‌نظر از عدم هرگونه غیر، معدوم به‌شمار آمده است.

به این ترتیب می‌توان گفت وقتی صفت یک شیء به‌گونه‌ای ذاتی نیازمند به غیر فرض شود، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت ذات آن شیء صرف‌نظر از هرگونه غیر بی‌نیاز به‌شمار می‌آید. نتیجه این‌که آنچه را در صورت اول بی‌نیاز از هرگونه غیر فرض کرده بودیم، ناچار نیازمند به غیر از کار درآمد؛ و این همان چیزی است که آن را بر حسب اصطلاح، «برهان خلف» می‌نامند. اگر کسی معنی این قاعده را مورد بررسی و تأمل خویش قرار دهد؛ در درستی و اعتبار آن هیچ‌گونه تردید روا نمی‌دارد؛ زیرا تصور معنی آن به گونه‌ای است که می‌تواند تصدیق به صحت مفاد آن را تضمین نماید. به همین جهت شاید بتوان گفت اثبات این قاعده نیازمند استدلال نمی‌باشد و استدلال حکما نیز در این مورد، همان‌گونه که گذشت، چیزی جز تمسک به برهان خلف نیست. در مورد یک قاعدهٔ عقلی دیگر، که از یک جهت می‌تواند به این قاعده شباهت داشته باشد، حکما به برهان خلف تمسّک نموده‌اند. آن قاعده به این ترتیب است که گفته‌اند: «کل واجب لذاته واجب من جمیع الجهات». آنچه در حدّ ذات از حیث وجود واجب است، از همهٔ جهات و حیثیات دیگر نیز واجب خواهد بود. به این ترتیب، می‌توان گفت هرچیز که در حد ذات از یک جهت واجب باشد، در همهٔ جهات واجب خواهد بود. و هم‌چنین

چیزی که در حد ذات از یک جهت نیازمند باشد، از همهٔ جهات دیگر نیز در حدّ ذات نیازمند خواهد بود.

یکی از پیروان صدرالمتألّهین در این باب می‌گوید:

کلّ فقیر بالذّات من وجه ماهو فقیر بالذّات من جمیع الوجوه؛ إذلو کان غنیّاً بالذّات من وجه فلا یخلو: إمّا ان یکون ذلک الوجه ذاته، أو شیئاً من صفاته؛ لاجائز أن یکون شیئاً من صفاته بعد أن یفرض فقیراً فی ذاته، إذ کلّ صفة فإنّما تکون بعد الذّات، فلوإفتقر فی ذاته إفتقر فی صفاته بطریق أولیٰ؛ و لاجائز ان یکون ذلک الوجه ذاته بعد ان یفرض فقیراً فی شیء من صفاته إلی غیره، لأنّه حینئذ إذا إعتبر ذاته من حیث هو بلاشرط ـ أی مع قطع النّظر عن ذلک الغیر وجوداً و عدماً؛ فإمّا أن یکون غنیّاً بالذّات، مع وجود تلک الصّفة، أو مع عدمها و کلاهما محال، لإستلزم الأوّل وجود المسبّب مع قطع النّظر عن وجود سببه؛ و الثّانی عدمه مع قطع النّظر عن عدمه، مع أنّه لا یخلو فی نفس الأمر عن الأمرین، فاذا کان غناؤه فی ذاته مع قطع النظر عن الغیر محالاً فیکون مفتقراً فی ذاته الی الغیر، فلا یکون غنیاً بالذّات فی ذاته و قد فرضناه کذلک، هذا خلف[1].

---

۱. اصول المعارف، ص ۴۴ ـ ۴۵.

إنّ ما بالفعل دائماً أقدم ممّا بالقوّة

مسئلهٔ قوّه و فعل یکی از مسائل اساسی و پرماجرا در فلسفهٔ اولی به‌شمار می‌آید. در باب تقدّم و تأخّر یا سابق و لاحق بودن هر یک از قوّه و فعل، سخن بسیار گفته شده است. شیخ الّرئیس ابوعلی سینا در کتاب شفا این مسئله را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده است.

صدرالمتألّهین نیز بحث از تقدّم و تأخّر قوّه و فعل را از جملهٔ مباحث بسیار مهم در فلسفه دانسته و اهمیت طرح این مسئله را در فلسفهٔ اولی به چهار دلیل اثبات کرده است که به ترتیب عبارتند از:

۱. جای هیچ‌گونه تردید نیست که حالت بالقوّه بودن در یک شیء نسبت به فعلیت آن همواره نوعی از عدم به‌شمار می‌آید؛ همان‌گونه که فعلیت در یک شیء نسبت به قوّه آن، چیزی جز نوعی از هستی نمی‌باشد. اکنون اگر قوّه و فعل را بتوان نوعی از نیستی و هستی به‌شمار آورد، به‌آسانی می‌توان گفت مسئلهٔ قوّه و فعل باید در علم کلی یا فلسفهٔ اولی مورد بحث و بررسی واقع شود؛ زیرا مسائل وجود را تنها در علم کلی می‌توان مورد بحث و بررسی قرار داد.

۲. بالقوّه بودن در یک شیء همواره نقش ماده یا هیولای اولی را ایفاء می‌نماید؛ همان‌گونه که بالفعل بودن یک شیء، چیزی جز صورت فعلیهٔ آن نیست. به این ترتیب می‌توان گفت مسئلهٔ قوّه و فعل چیز دیگری جز همان مبحث ماده و صورت به‌شمار نمی‌آید.

۳. بالقوّه بودن در یک شیء همانند حالت امکان است که از لوازم ماهیت به‌شمار می‌آید؛ همان‌گونه که بالفعل بودن یک شیء همانند وجوب و ضرورت آن است. اگر قوّه و فعل را به‌توان همانند امکان و وجوب به‌شمار آورد، به‌آسانی می‌توان گفت

مبحث قوّه و فعل جز در فلسفه اولی در جای دیگر نمی‌تواند مطرح گردد.
۴. شناختن این مسئله که آیا بالفعل مقدّم است یا بالقوّه، خود یکی از اقسام تقدّم و تأخّر به شمار می‌آید. مسئلهٔ تقدّم و تأخّر و ذکر اقسام آن در باب وجود، بدون تردید از جمله مسائل فلسفهٔ اولی به‌شمار می‌آید. با شناخت این مسئله که آیا بالفعل مقدّم است یا بالقوّه، شناخت برخی از اقسام تقدّم و تأخّر میسر می‌گردد.

آیا به‌طور مطلق می‌توان گفت قوّه قبل از فعل است؟

کلمهٔ «قوّه» و موارد استعمال آن در تاریخ فلسفهٔ اسلامی داستانی دراز و سرگذشت پرنشیب و فرازی را به خود اختصاص داده است. این کلمه در آغاز جز در معنی لغوی خود به‌کار نمی‌رفته است. معنی وضعی آن عبارت است از مبدأ افعال شاقّه. منشأ پیدایش کارهای بسیار سنگین و طاقت‌فرسا را قوّه می‌نامیداند. با گذشت زمان، در این معنی گسترش پیدا شد تا جایی که هرگونه سختی و انعطاف ناپذیر بودن در یک شیء را «قوه» خوانده‌اند. پس از مدتی در این معنی نیز نوعی گسترش حاصل گشت و کلمهٔ «قوه» به‌معنی هرگونه مبدأ انفعال به‌کار گرفته شد. در این معنی قید سختی و انعطاف‌ناپذیر بودن از شناسنامهٔ کلمهٔ قوّه حذف شده است؛ و این بدان جهت است که سختی و آسانی در پذیرش و انفعال را یک چیز دانسته‌اند. به‌کار بردن کلمهٔ قوّه در این معنی به این ترتیب است که گفته‌اند: فلان موجود دارای قوه‌ای است که می‌تواند چنین شود و چنان گردد. معنی این سخن، آن است که فلان موجود می‌تواند بسیاری از چیزها را به‌پذیرد.

آنچه در اینجا ذکر شد، سرگذشت کلمهٔ قوّه و موارد کاربرد آن را نزد مردم، اگرچه به‌طور اجمال، تاحدودی نشان می‌دهد. در همین مورد است که حکما از یک نوع مناسبت که بین معنی متعارف کلمهٔ قوّه و معنی فلسفی آن وجود داشت، استفاده کرده و آن را در معنی فلسفی بدان‌گونه که خود می‌اندیشیده‌اند، به‌کار برده‌اند.

پدیده‌هایی که با گذشت زمان یکی پس از دیگری در جهان پیدا می‌شوند، در یک چیزی با یکدیگر مشترک‌اند و آن این است که هر یک از پدیده‌ها پیش از آنکه به منصهٔ بروز و ظهور برسد، دارای نوعی امکان است که با حیثیت قبول و عنوان پذیرش منطبق است. به همین جهت وجود شیء را از جهت امکان و آمادگی برای قبول و پذیرش اشیاء دیگر قوّه نامیده‌اند. و در مقابل این معنی، وجود شیء را از جهت این‌که هم‌اکنون دارای آثار مخصوص خویش است، فعلیت خوانده‌اند. به این ترتیب، معلوم می‌شود هر

پدیده‌ای از پدیده‌های بی‌شمار که در این جهان به منصهٔ ظهور می‌رسد، پیش از پیدایش خود دارای نوعی امکان می‌باشد. این گونه امکان پیش از پیدایش پدیده را «قوه» می‌نامند. بنابراین قوّه یک پدیده، در جریان پیدایش آن در زمان ناچار باید پیش از پیدایش و قبل از فعلیت آن وجود داشته باشد، و به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که در جریان زمان پیوسته قوّه قبل از فعل است.

برخی از حکمای قدیم به این حد اکتفا نکرده و چنین پنداشته‌اند که قوّه به‌طور مطلق قبل از فعل است. در نظر این گروه سابق بودن قوّه و لاحق بودن فعل، هم از جهت ذات و هم از جهت زمان، قابل انکار نمی‌باشد. این نوع تفکر و این طرز اندیشه، پیدایش یک سلسله عقاید و افکار را به‌دنبال داشت. از جمله این‌که هیولای اولی یا مادهٔ نخستین پیش از هرگونه صورت و بدون هر نوع فعلیت و تعیّن، همیشه موجود بوده است. این مادهٔ نخستین که پیش از هرگونه فعلیت موجود بوده است، همواره از سوی یک فاعل به زیور صورت آراسته می‌گردد. گروهی از حکمای عهد باستان این عقیده را پذیرفته بودند و آن را ترویج می‌کردند. برخی از حکمای سلف به دنبال این طرز تفکر خویش، که قوّه را از هر جهت بر فعل مقدّم می‌دانستند، یک سلسله عقاید و افکار موهوم دیگر نیز از خود به‌جای گذاشتند. که عبارتند از:

۱. همه اشیاء در ازل بر حسب طبیعت خود به‌گونه‌ای نامنظم و غیر موزون در حرکت بودند؛ سپس خداوند متعال به طبیعت این اشیاء کمک کرد و همهٔ آنها را در یک نظام متین و محکم استوار ساخت.

۲. پیش از پیدایش جهان، تاریکی و ظلمت همه‌جا را فرا گرفته بود؛ همه چیز در سکون بی‌پایان و سکوت مرگ‌بار فرو رفته بود. بعد از این خداوند همه‌جا را روشن کرد و همه چیز را به جنبش و حرکت در آورد.

۳. قبل از این‌که عالم به منصهٔ بروز و ظهور برسد، همه‌چیز در همه چیز موجود بود؛ مواد مختلف در هم آمیخته بود؛ بین عناصر اولیهٔ جهان هیچ‌گونه تمایز وجود نداشت. بعد از این مرحله بود که عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده و به رشتهٔ نظم و ترتیب کشید. این نظریه در باب پیدایش جهان همان چیزی است که بوعلی سینا تحت عنوان «نظریهٔ خلیط» از فیلسوف عهد باستان انکساغورس[1] نقل می‌کند.

1. Anaxagoras.

نظریهٔ خلیط مطابق نقل مرحوم فروغی به ترتیب زیر است:

دیگر از حکمای آن عصر انکساغورس است؛ و رأی او دربارهٔ اجسام و جهان با حکمای سابق‌الذکر فرق عمده دارد. از این‌رو که او قائل نیست به این‌که همه چیز از یک عنصر یا ماده ساخته شده و حرکات و تبدلات آنها ذاتی باشد و معتقد است به این‌که هرچیزی تخمه‌ای دارد و تخمهٔ همهٔ اشیا در همهٔ اشیاء موجود است؛ جز این‌که در هر جنس تخمهٔ مخصوص آن جنس بر تخمه‌های دیگر غلبه و بروز دارد و تخمه‌های دیگر در حال کمونند. مثلاً چون یک قطعه استخوان را به نظر آوریم مادهٔ گوشت و پوست و رگ و پی و همه چیزهای دیگر در آن هست، جز این‌که مادهٔ استخوانی در آن غالب است؛ و به این جهت است که از یک چیز چیز دیگر تولید می‌شود. مثلاً نان که انسان می‌خورد و بدن مبدل به خون و بلغم و چربی می‌شود، سبب آن است که تخمهٔ همهٔ آن چیزها در آن هست. بنابراین، کون و فساد یا ولادت و مرگ، فقط عبارت است از جدایی اجزاء از یکدیگر و در آغاز امر همهٔ تخمه‌ها و مواد مختلفه در هم آمیخته بوده و تمایز نداشته‌اند. عقل جهان آنها را از یکدیگر جدا کرده، به نظم و ترتیب در آورده، به‌گردش انداخته، و مصدر این بروزات شده است، و این عمل هنوز جاری و برقرار است. هرچند رأی انکساغورس در ترکیب اشیاء از تخمه‌های مختلف و نامتناهی، خالی از غرابت نیست؛ و لیکن بدیع‌تر از آن، قول اوست به این‌که ناظم امور عقل است؛ و ظاهراً این دانشمند، نخستین کسی است که چنین نظری اظهار داشته است[1].

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت بوعلی سینا را نیز جهت مزید توضیح در اینجا ذکر کنیم:

... إنّ هذه الفصول الّتی أوردناها توهّم أنّ القوّة علی الإطلاق قبل الفعل و متقدّم علیه لا فی الزّمان وحده و هذا شیء قد قال إلیه عامّة من القدماء فبعضهم جعل الهیولی وجوداً قبل الصّورة و و إنّ الفاعل ألبسها الصّورة بعد ذلک ... و منهم من قال ان هذا الأشیاء کانت فی الأزل یتحرّک لطباعها حرکات غیر منتظمة فأعان الباری تعالی طبیعتها و نظمها. و منهم من قال إنّ القدیم هو الظّلمة أو الهاویة أو شیء لا یتناهی لم یزل ساکناً ثم حرّک «أو الخلیط الّذی» یقول به أنکساغورس و ذلک لأنّهم قالوا إنّ القوّة تکون قبل الفعل کما البذور و المنی و فی جمیع ما یصنع الخ...[2].

---

۱. سیر حکمت در اروپا، ص ۱۱-۱۲.

۲. شفا، بخش الهیات، ص ۴۷۷ ـ ۴۷۸.

همان‌گونه که از عبارت شیخ الّرئیس ابوعلی سینا مستفاد می‌گردد، گروهی از حکمای سلف بر این عقیده بوده‌اند که قوّه به‌طور مطلق و از هرجهت بر فعل مقدم است. اکنون باید این مسئلهٔ مورد بررسی دقیق قرار گیرد تا معلوم شود سخن این جماعت تا چه اندازه می‌تواند اعتبار داشته باشد.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که این سخن در مورد موجود مادی که هم جزئی و هم فناپذیر می‌باشد می‌تواند درست و معتبر باشد؛ زیرا در این‌گونه امور آنچه بالقوّه است، همیشه سابق است و آنچه بالفعل است، پیوسته لاحق. به‌طور مثال اگر رشد تکاملی و مراحل نمو یک گیاه را در نظر آوریم، به‌روشنی می‌توان گفت تخمهٔ آن گیاه موجودی است که بالقوّه می‌تواند پس از پیدایش شرایط لازم یک گیاه کامل گردد. به این ترتیب می‌توان گفت پیدایش یک موجود در جهان طبیعت، همواره دارای دو مرحلهٔ متمایز است: مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ وجود بالقوّه آن را تشکیل می‌دهد؛ و مرحلهٔ دوم، مرحلهٔ وجود بالفعل آن به‌شمار می‌آید. بدون تردید مرحلهٔ وجود بالقوّه یک شیء همیشه در زمان پیش از مرحلهٔ وجود بالفعل آن تحقق می‌پذیرد.

بالقوه، صرف‌نظر از زمان، بعد از بالفعل است

بنابراین، صرف‌نظر از وجود زمان، آن‌هم در مورد جزئیات زودگذر و فناپذیر، وجود بالفعل باید قبل از وجود بالقوّه به‌شمار آید. تقدّم فعل بر قوّه می‌تواند از نوع تقدّم بالطّبع باشد؛ تقدّم بالعلیة و تقدّم بالشّرف نیز در مورد تقدّم فعل بر قوّه صادق است.

تقدّم بالطّبع در مورد تقدّم فعل بر قوّه؛ به این ترتیب است که گفته می‌شود بالقوّه بودن در یک شیء نسبت به فعلیت آیندهٔ آن، همواره یک امر اضافی به‌شمار می‌آید. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر چیزی در حدّ ذات خود اضافی به‌شمار آید، ناچار باید بالقوّه بودن در یک شیء که آن را امکان استعدادی نیز می‌نامند، در زمرهٔ مقولات عرضی قرار گیرد. به این ترتیب، می‌توان گفت چیزی جز یک عرض نمی‌باشد؛ و در اینجا به‌آسانی می‌توان گفت عرض قائم به ذات خویش نیست. زیرا یک موجود عرضی در حدّ ذات خویش نیازمند به‌وجود جوهر است. بنابر این پیش از پیدایش هر یک از پدیده‌های جهان، قوّه آن پدیده موجود است. قوّه یک پدیده نیز بدون وجود یک حامل به هیچ‌وجه نمی‌تواند در خارج تحقق یابد. حامل قوّه را بر حسب اصطلاح «ماده» می‌خوانند. معنی این سخن، آن است که قبل از هر موجود حادث، ماده‌ای وجود دارد که

حامل قوّه آن به‌شمار می‌آید. حامل قوّه یک شیء، خود جوهری است که فعلیت آن جز قوّه بودن برای اشیاء چیز دیگری نمی‌باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت نسبت میان قوّه و حامل قوّه که آن را «ماده» می‌نامند، نسبت میان جسم تعلیمی و جسم طبیعی است. یعنی همانگونه که جسم تعلیمی تعیّن جسم طبیعی به‌شمار می‌آید، قوّه یک شیء مخصوص نیز تعیّن مادهٔ مبهم، که حامل آن است، به‌شمار می‌آید.

اکنون که معلوم شد حامل قوه، جوهری است که فعلیت آن جز قوّه بودن برای اشیاء چیز دیگری نمی‌باشد، ناچار باید گفت یک جوهر بالقوّه پیوسته قائم به یک فعلیت است؛ به همین جهت است که گفته‌اند مادهٔ نخستین یا هیولای اولی هرگز بدون صورت تحقق نمی‌پذیرد. بقای هیولای اولی و دوام مادهٔ نخستین جز از طریق تعاقب صور و پی‌درپی آمدن فعلیات امکان‌پذیر نمی‌گردد. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود فعلیت همیشه بر قوّه مقدّم است. این ادعا گزاف نیست اگر گفته شود آن‌جا که فعلیت نباشد، قوّه به هیچ‌وجه تحقق نمی‌یابد.

این مسئله نیز شایان ذکر است که آنچه تاکنون مورد بررسی واقع شد، تنها در مورد پدیده‌های جهان طبیعت می‌تواند صادق باشد؛ زیرا هر موجود که در این جهان حادث شود، ناچار باید به رنگ ترکیب از قوّه و فعل مورد بررسی قرار گیرد؛ ولی اگر موجود، صرف‌نظر از زمان و بیرون از چهارچوب عوارض مادی مورد بررسی واقع شود، ناچار از هرگونه قوّه و استعداد برکنار می‌ماند و چیزی جز فعلیت محض در آن‌جا نمی‌تواند مورد بحث و گفت‌وگو واقع شود.

تقدّم بالعلیه نیز یکی دیگر از انواع تقدّم فعل بر قوّه به‌شمار می‌آید؛ زیرا یک موجود بالقوّه برای رسیدن به مقام فعلیت خویش پیوسته نیازمند به یک موجود بالفعل است.

تقدّم بالشّرف نیز در مورد تقدّم فعل بر قوّه نباید فراموش گردد. دلیل این امر آن است که هرگاه بخواهیم یک موجود بالفعل را تعریف کنیم، به‌آسانی می‌توانیم ماهیت آن را تصور کرده و آن را به‌صورت حدّ تام معرفی کنیم؛ در حالی که اگر بخواهیم یک موجود بالقوّه را تعریف کنیم، به هیچ‌وجه نمی‌توانیم ماهیت آن را بدون در نظر گرفتن فعلیت آینده‌اش تصور کرده و آن را به صورت یک حدّ تام معرفی نماییم. به این ترتیب، معلوم می‌شود بالفعل بودن یک شیء در مقام اندیشه و تصور نیازمند بالقوّه بودن آن نمی‌باشد؛ ولی بالقوّه بودن برای یک شیء در مقام اندیشه و تصور بدون در نظر گرفتن فعلیت آن به

هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. به‌طور مثال گفته می‌شود شکل بالفعل چهارگوش را در هندسه به‌آسانی می‌توان تصور کرد و آن را تعریف نمود؛ در حالی که اگر کسی بخواهد شکل بالقوّه چهارگوش را در هندسه به‌صورت استعداد و آمادگی برای چهارگوش شدن تعریف کند، ناچار باید شکل بالفعل چهارگوش را نیز در نظر داشته باشد.

علاوه بر آنچه گذشت، این مسئله نیز حائز اهمیت است که بالقوّه بودن در یک شیء همواره مرحلهٔ نقصان را نشان می‌دهد، در حالی که بالفعل بودن برای یک شیء چیزی جز کمال نسبی آن نمی‌باشد؛ عبارت ابن سینا در این باب چنین است:

... إنّ الأمر فی الأشیاء الکائنة الفاسدة فهو علی ما قالوا فإنّ القوّة فیها قبل الفعل قبلیّة بالزّمان و أمّا الامور الکلّیة أو المؤبّدة الّتی لا تفسد فإنّها لا تتقدّمها الّتی بالقوّة ألبتّة ثمّ القوّه متأخرة بعد هذه الشّرائط من کلّ وجه الخ...[1].

صدرالمتألّهین این قاعده را از شیخ الرّئیس ابوعلی سینا نقل کرده و آن را مورد تأیید قرار داده است. وی در بسیاری موارد و به‌مناسبت‌های گونه‌گون از این قاعده استفاده کرده و آن را در کتاب اسفار[2] مورد استناد خویش قرار داده است.

---

۱. همان‌جا.

۲. الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۵؛ ج ۵، ص ۲۷۰؛ ج ۸، ص ۸۴

قبلّیة غیر الوجود علی الوجود بالوجود ممتنع

هنگامی که مسئلهٔ تقدّم و تأخّر مطرح می‌شود و اقسام هشت‌گانهٔ آن مورد بررسی قرار می‌گیرد به‌آسانی معلوم می‌گردد که در دیار هستی آنچه نیست، نمی‌تواند بر اصل هستی تقدّم داشته باشد؛ زیرا اگر کسی بر این عقیده باشد که غیر هستی بر هستی مقدم است، با این پرسش روبه‌رو خواهد بود که آیا تقدّم غیر هستی بر هستی در چیست؟

به عبارت دیگر گفته می‌شود اگر آنچه نیست بر هستی مقدم باشد، ناچار باید ملاک تقدّم غیر هستی بر هستی معلوم باشد. اگر گفته شود ملاک تقدّم غیر هستی بر هستی، خود هستی است؛ ناچار باید گفت آنچه مقدم است، خود هستی است و نه غیر هستی. اما اگر گفته شود ملاک تقدّم غیر هستی بر هستی چیزی است غیر هستی، بلافاصله این پرسش پیش می‌آید که آیا غیر هستی چیست و چگونه می‌تواند ملاک تقدّم واقع شود؟ برای این پرسش هیچ‌گونه پاسخ معقول وجود ندارد. زیرا غیر هستی، چیزی نیست که بتواند ملاک تقدّم غیر هستی بر اصل هستی واقع شود. به این ترتیب، معلوم می‌شود آنچه هستی نیست، نمی‌تواند بر هستی مقدم باشد و این خود هستی است که در واقع و نفس‌الامر بر هر چیز دیگر مقدم است.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله روشن می‌گردد که هرگونه عنوان یا مفهومی که مستلزم مسبوق بودن به غیر خویش باشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند در مورد صرف هستی یا وجود محض صادق باشد. نتیجهٔ این سخن آن است که صرف هستی یا وجود محض را باید از یک سلسله عناوین متداول همواره منزّه و مبرّا به‌شمار آوریم. عناوین و مفاهیمی که صرف هستی پیوسته از آنها منزّه و مبرّا می‌باشد، به ترتیب عبارتند از:

۱. هستی، از آن روی که هستی است، دارای اجزاء نمی‌باشد.

۲. هستی، از آن روی که هستی است، منشأ فاعلی ندارد.
۳. هستی، از آن روی که هستی است، مبدأ مادی ندارد.

وقتی این مسئله روشن باشد که صرف هستی به هیچ‌وجه از یک مبدأ مادی ناشی نمی‌گردد، این مسئله نیز روشن خواهد بود که هستی هرگز در یک موضوع واقع نمی‌شود؛ زیرا موضوع یک شیء همواره باید پیش از خود شیء تحقق داشته باشد. براساس این قاعده، باید گفت علت صوری و علت غایی نیز در صرف هستی امری نامعقول به‌شمار می‌آید؛ زیرا علت غایی یک شیء پیوسته باید پیش از آن وجود داشته باشد؛ همان‌گونه که علت صوری نیز باید قبل از شیء تحقق یابد. به این ترتیب، می‌توان گفت صرف هستی نه جزء خارجی دارد و نه جزء ذهنی؛ نه ماده دارد و نه صورت؛ نه موضوع چیزی واقع می‌شود و نه در چیزی حلول می‌نماید. دلیل این امر آن است که عناوین مزبور در مورد چیزی می‌توانند صادق باشند که آن چیز مسبوق به غیر خویش باشد؛ در حالی که صرف هستی یا وجود محض، همان‌گونه که گذشت، به هیچ‌وجه مسبوق به غیر خویش نمی‌باشد. لازم به یادآوری است که آنچه تاکنون در اینجا مورد بحث و بررسی واقع شد، تنها در مورد صرف هستی یا وجود محض می‌تواند اعتبار داشته باشد. اما هنگامی که هستی را در کسوت ماهیات مورد بررسی قرار دهیم، همهٔ عناوین سابق مصداق پیدا می‌کنند؛ زیرا وجود در لباس ماهیات هم می‌تواند جزء واقع شود و هم می‌تواند کل به‌شمار آید. هیولا و صورت، جوهر و عرض، و بالأخره همهٔ عناوین و مفاهیم ماهوی، هنگامی مصداق پیدا می‌کنند که هستی در لباس ماهیات و کسوت تعیّنات مورد بررسی واقع شود.

مفهوم هستی، ماهیت هستی نیست

براساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم گشت که صرف هستی مسبوق به غیر نیست و دارای اجزاء حدّی نیز نمی‌باشد. در این مسئله نیز هیچ‌گونه تردید وجود ندارد که اگر چیزی دارای اجزاء حدّی مانند جنس و فصل نباشد، دارای حدّ تام نیز نخواهد بود. با توجه به این مقدمات به‌آسانی می‌توان گفت صرف هستی، چون دارای حد تام نمی‌باشد، دارای ماهیت نیز نمی‌باشد.

این مسئله در آثار صدرالمتألّهین شیرازی به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. وی با یک سلسله براهین محکم و استوار نشان داده است که هستی چون عین

خارج و واقعیت است، به هیچ‌وجه در جهان ذهن و عالم ادراک محدود نمی‌گردد. به این ترتیب، می‌توان گفت جهان ذهن و عالم ادراک از احاطهٔ واقعی به صرف هستی همیشه ناتوان است.

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که اگر هستی صرف یا وجود محض در جهان ذهن جای نمی‌گیرد، چگونه می‌توان از این مسئله آگاه شد که وجود محض به هیچ‌وجه در جهان ذهن محدود نمی‌گردد؟! به عبارت دیگر، گفته می‌شود آیا آگاه شدن از این مسئله که وجود محض از حیطهٔ ادراک بیرون است، خود نوعی آگاه شدن از وجود محض نمی‌باشد؟ پاسخ به این پرسش یکی از اساسی‌ترین مسائل معرفت هستی را تشکیل می‌دهد. این مسئله در میان بزرگان اهل معرفت همواره مطرح بوده است و هر یک از آنان به نوعی با آن روبه‌رو گشته‌اند.

یکی از بزرگان عرفان والهیات مسیحی در این باب گفته است: «چیزی را تعقل و ادراک می‌کنم که نمی‌توانم آن را تعقل و ادراک نمایم». شاید اگر کسی ادعا کند که این سخن و این نوع اندیشه اساس اندیشهٔ دیالکتیک را تشکیل می‌دهد، سخنی به گزاف نگفته باشد. بررسی این مسئلهٔ عمیق و اساسی از عهدهٔ این مختصر بیرون است.

آنچه لازم است در اینجا به‌طور اجمال مورد بررسی واقع شود، این است که مفهوم هستی در ذهن انسان نمی‌تواند چیز دیگری جز وجهی از وجوه هستی به‌شمار آید. وجه یک شیء را نیز به هیچ وجه نمی‌توان واقعیت آن شیء به‌شمار آورد. به این ترتیب می‌توان گفت مفهوم هستی به هیچ‌وجه ماهیت واقعی هستی به شمار نمی‌آید. اکنون اگر صرف هستی یا وجود محض را به مفهوم و ماهیت نمی‌توان یافت، ناچار باید گفت هستی نه کلی است و نه جزئی؛ نه عام است و نه خاص؛ نه مطلق است و نه مقید؛ و این بدان جهت است که صفات مزبور از جملهٔ صفات و احکام ماهیت و مفاهیم به‌شمار می‌آیند.

هستی وقتی از روزنهٔ مفاهیم خود را نمایان سازد و در پردهٔ ماهیات ظاهر گردد، هم کلی است و هم جزئی؛ هم عام است و هم خاص؛ هم مطلق است و هم مقید. به این ترتیب، می‌توان گفت آنچه به‌عنوان هستی در لوح ذهن و صفحهٔ ادراک ترسیم می‌گردد، چیزی جز یک مفهوم عام و بدیهی نمی‌باشد. این مفهوم عام و آشکار به هیچ‌وجه نیازمند تعریف نیست و بدون واسطه در ذهن آدمی جلوه‌گر می‌گردد. کسانی خواسته‌اند این

مفهوم بدیهی را به تعریف آورند، ولی جز سرگردانی و بازی با الفاظ نتیجه‌ای نـصیب آنان نگشته است.

مرحوم فیض کاشانی در این باب می‌گوید:

> و إذا إستحال قبلية غير الوجود على الوجود بالوجود، ظهر أنّ الوجود من حيث هو وجود لا جزء له يتألف منه لا عيناً و لا ذهناً؛ و لا فاعل له ينشأ منه و لا مادة له تستحيل هى إليه؛ و لا موضوع يوجد هو فيه؛ و لا صورة يتلبس هو بها؛ و لا غاية يكون هولها، لأنّ لكلّ من هذه الأمور التقدّم. و أمّا من حيث تلبّسه بالماهيّة فيجوز إتّصافه بهذه الأمور و إذ ليس له مفهوم فليس بكلّى و لا جزئى و لاعام و لاخاص...[1].

---

۱. اصول المعارف، ص ۱۳.

قیام العرض بالعرض غیر ممتنع

مسئلهٔ جوهر و عرض یکی از مسائل رایج و پرماجرا در تاریخ فلسفه به‌شمار می‌آید. تقسیم موجود به جوهر و عرض از جمله تقسیم‌های اولیه درباب ماهیت است. ماهیات موجود در نخستین تقسیم خود به دو قسم متمایز می‌گردد که به ترتیب عبارتند از:

۱. ماهیت، هنگامی که در خارج وجود پیدا می‌کند، در موضوع واقع نمی‌شود.

۲. ماهیت، هنگامی که در خارج وجود پیدا می‌کند، ناچار باید وجود آن در یک موضوع تحقق یابد.

حکما برحسب اصطلاح، قسم اول را «جوهر» و قسم دوم را «عرض» نامیده و هر یک از دو قسم جوهر و عرض را به اقسام گونه‌گون دیگر تقسیم کرده‌اند. مقولهٔ جوهر را به پنج قسم متمایز تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. هیولا یا مادهٔ اولی

۲. صورت فعلیه

۳. جسم

۴. نفس

۵. عقل

مقولهٔ عرضی را نیز به نُه قسم متمایز تقسیم کرده‌اند که به ترتیب عبارتند از:

۱. مقولهٔ کم (مقدار یا چندی)

۲. مقولهٔ کیف (چونی)

۳. مقولهٔ این (در مکان بودن)

۴. مقوله متی (در زمان بودن)

۵. مقولهٔ وضع (حالت)

۶. مقولهٔ جده (ملک)
۷. مقولهٔ اضافه (نسبت)
۸. مقولهٔ فعل (تدریج)
۹. مقولهٔ انفعال (تدریج)

انواع پنج‌گانهٔ جوهر را در مقام ذات با یکدیگر متباین نمی‌دانند. همهٔ آنها را انواع مختلف یک جنس عالی به‌شمار آورده‌اند که آن جنس عالی چیزی جز مقولهٔ جوهر نمی‌باشد. مقولات نه گانهٔ عرضی را در مقام ذات با یکدیگر متباین دانسته و هر یک از آن مقولات را به‌طور جداگانه یک جنس عالی به‌شمار آورده‌اند. به این ترتیب، می‌توان گفت مقولات عالیه، که آنها را اجناس عالیه یا جنس‌الاجناس نیز می‌نامند، به ده مقوله بالغ می‌گردند.

بیش‌تر حکمای مشایی و پیروان ارسطو نیز اجناس عالیه را بیش از ده مقوله ندانسته‌اند. این جماعت برای ده‌گانه بودن مقولات عالیه هیچ‌گونه برهان عقلی اقامه نکرده‌اند. آنچه می‌تواند مورد استناد این گروه در این باب واقع شود، چیزی بیش از یک نوع استقراء نمی‌باشد. دلیل استقراء به هیچ وجه نمی‌تواند احتمال بیش‌تر بودن مقولات عالیه را از میان بردارد.

برخی حکما به بیش از چهار مقوله قائل نشده‌اند و همهٔ اشیاء اضافی و امور نسبی و را در یک مقوله خلاصه کرده و آن را مقولهٔ «نسبت» نام نهاده‌اند. به این ترتیب مقولات چهارگانه در نظر این جماعت یک مقوله جوهر و سه مقولهٔ عرض را تشکیل می‌دهد.

حکیم اشراقی، شهاب‌الدّین سهروردی، به وجود پنج مقولهٔ عالی اعتراف کرده و علاوه بر مقولات چهارگانهٔ کَم و کیف و نسبت وجوهر، حرکت را نیز از مقولات عالیه به شمار آورده است. مقولهٔ جوهر نسبت به انواع پنج‌گانهٔ خود یک امر ذاتی به‌شمار می‌آید. به همین جهت آن را نسبت به انواع جوهری جنس عالی دانسته‌اند. ولی مفهوم عرضی بودن نسبت به اعراض نه گانه یک امر ذاتی به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا همهٔ مقولات نه‌گانه با یکدیگر متباین و از هم جدا و آشتی ناپذیر می‌باشند. آنچه می‌تواند مقولات نه گانهٔ عرض را با یکدیگر مربوط یا مشترک سازد، چیزی بیش از یک مفهوم عرضی نمی‌باشد.

در باب ذاتی بودن جوهر نسبت به انواع جوهری، و هم‌چنین عرضی بودن عرض نسبت به مقولات عرضی، سخن بسیار گفته شده که طرح آن در اینجا از عهدهٔ این

مختصر بیرون است. همان‌گونه که در آغاز این مبحث یادآوری شد، مسئلهٔ جوهر و عرض، از جمله مسائلی است که همواره بین فلاسفه مطرح بوده و در این باب نقض و ابرام فراوان به عمل آمده است.

برخی از فلاسفهٔ معاصر، وجود مقولهٔ جوهر را مورد انکار قرار داده و به چیزی بیش از مقولات عرضی اعتراف نکرده‌اند. این جماعت از این مسئله غافل مانده‌اند که اگر وجود مقولهٔ جوهر مورد انکار واقع شود، همهٔ مقولات عرضی به مقولهٔ جوهری تبدیل خواهند شد. چون وجود جوهر در خارج، موضوع و محل اعراض به‌شمار می‌آید. اکنون اگر وجود جوهر مورد انکار واقع شود، مقولات عرضی بدون موضوع و محل باقی می‌مانند. البته بدیهی است که اگر چیزی بدون موضوع یا محلّ در خارج وجود پیدا کند، ناچار نوعی از انواع جوهر خواهد بود.

تقسیم ماهیت به جوهر و عرض در خارج یک تقسیم ضروری است

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله به روشنی معلوم می‌شود که تقسیم ماهیت به دو قسم جوهر و عرض در جهان خارج یک تقسیم ضروری به شمار می‌آید؛ زیرا وجود حالّ و محلّ، یا صفت و موصوف، چیزی نیست که بتوان آن را مورد انکار قرار داد. اگر انکار وجود اعراض در خارج به معنی انکار وجود محسوسات است، انکار مقولهٔ جوهر نیز به معنی انکار یک امر معقول به‌شمار می‌آید. انکار یک امر معقول در نظر اهل استدلال به هیچ‌وجه آسان‌تر از انکار یک امر محسوس نمی‌باشد.

از آنچه تاکنون گذشت، این مسئله روشن می‌گردد که «عرض» عبارت است از ماهیتی که هرگاه در خارج وجود پیدا کند، ناچار باید در یک محل یا موضوع که از وجود عرض بی‌نیاز است تحقق پیدا نماید. معنی این سخن آن است که وجود عرض در خارج همواره قائم به وجود جوهر است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت اگر جوهر در خارج وجود نداشته باشد، عرض نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا وجود یک عرض می‌تواند به یک عرض دیگر قائم باشد؟ پاسخ به این پرسش مسئله‌ای نیست که مورد اتفاق همهٔ حکما و متکلمین قرار گرفته باشد. بسیاری از اشاعره قائم بودن یک عرض را به عرض دیگر به‌شدت مورد انکار قرار داده‌اند. صاحب کتاب مواقف بر این عقیده است که بیش‌تر عقلای جهان قائم بودن یک عرض را به عرض دیگر جایز نمی‌دانند. به عقیدهٔ وی تنها

فلاسفه هستند که بر خلاف مسلک عقلا این امر را جایز دانسته‌اند. چنان‌که می‌گوید:

لا یجوز قیام العرض بالعرض عند أکثر العقلا خلافاً للفلاسفه[1].

امام فخررازی این مسئله را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار داده و در پایان بحث آن را به‌عنوان یک قاعدهٔ شریفه زیربنای بسیاری از اصول و مسائل دانسته است. وی عقاید موافق و مخالف را در این باب نقل کرده، براهین آنان را مورد ارزیابی و بررسی دقیق قرار داده؛ و جایز نبودن قیام یک عرض را به یک عرض دیگر مطابق عقیدهٔ مشهور دانسته است.

برهان مخالف

کسانی که قیام یک عرض را به عرض دیگر محال دانسته‌اند، برای اثبات عقیدهٔ خود بیش از دو برهان اقامه نکرده‌اند. خلاصهٔ یکی از آن دو برهان، که در کتاب مباحث المشرقیه امام رازی نیز آمده، به این ترتیب است که گفته‌اند: صفت واقع شدن یا تابع بودن به معنی این است که شیء تابع در جهان خارج از طریق متبوع خود بتواند تحیز پیدا کند و در جایی قرار گیرد؛ زیرا صفت، یا هرگونه چیزی که تابع باشد، نمی‌تواند به خودی خود در جایی قرار گیرد. متبوع واقع شدن نیز به معنی این است که یک شیء بتواند وسیلهٔ متحیز شدن یا در جای قرار گرفتن یک شیء دیگر باشد. اکنون اگر شیء متبوع خود متحیز بالذّات باشد، می‌تواند وسیلهٔ متحیّز شدن شیء تابع قرار گیرد؛ اما اگر شیء متبوع خود متحیّز بالذّات نباشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند وسیلهٔ متحیّز شدن شیء دیگر قرار گیرد. زیرا وقتی دو شیء وجود داشته باشند که هیچ‌کدام متحیز بالذّات نباشند، ناچار باید گفت هیچ یک از آن دو شیء برای متبوع واقع شدن برتر از دیگری نیست. در این صورت دو فرض می‌توان برای مسئلهٔ تصور کرد:

فرض اول این است هر یک از آن دو شیء نسبت به دیگری در آن واحد هم تابع باشد و هم متبوع.

فرض دوم این است که هیچ‌یک از آن دو شیء نسبت به دیگری نه تابع باشد و نه متبوع؛ بلکه هر دو شیء به طور یکسان تابع شیء سوم بوده باشند.

فرض اول، به هیچ‌وجه نمی‌تواند یک فرض معقول به شمار آید، زیرا مستلزم دور و توقف شیء بر نفس است. فرض دوم می‌تواند فرضی معقول و مطابق با واقع باشد.

---

۱. مواقف، ج ۲، ص ۲۱.

حاصل سخن و نتیجهٔ برهان این است که یک عرض به هیچ‌وجه نمی‌تواند قائم به عرض دیگر باشد. عبارت میرسید شریف در این باب چنین است:

لا یجوز قیام العرض بالعرض. لنا فی عدم الجواز وجوه: الأوّل قیام الصّفة بالموصوف معناه تحیّز الصّفة تبعاً لتحیّز الموصوف؛ و هذا أی کون الشیء متبوعاً لتحیّز غیره به لا یتصّور إلاّ فی المتحیّز بالذّات؛ لأنّ المتحیّز تبعیة غیره لا یکون متبوعاً لثّالث إذلیس کونه متبوعاً لذلک الثّالث أولی من کونه تابعاً له و العرض لیس بمتحیّز بالذّات بل هو فی التّحیّز للجوهر[1].

برداشت نادرست

کسانی که قیام یک عرض را به عرض دیگر محال دانسته‌اند، در مقام استدلال و اقامهٔ برهان، دچار اشتباه گشته‌اند. اشتباهی که این جماعت مرتکب شده‌اند، از طرز تلقی و برداشت نادرست آنان در مورد مسئلهٔ حلول و تابعیت ناشی می‌گردد. مسئلهٔ حلول و تابعیت در نظر این گروه تنها به معنی این است که یک شیء بتواند از طریق حلول و تابع شدن تحیز پیدا کند و در جایی قرار گیرد. همین برداشت نادرست است که اساس برهان اشاعره را در این باب تشکیل می‌دهد.

حقیقت امر این است که مسئلهٔ حلول و تابعیت تنها به معنی این نیست که شیء تابع به‌وسیلهٔ متبوع خود تحیز پیدا کند یا در جایی قرار گیرد؛ بلکه معنی حلول و تابعیت این است که یک شیء نسبت به شیء دیگر نوعی اختصاص و وابستگی داشته باشد. آنچه وابسته است «تابع» یا «حال» خوانده می‌شود و آنچه مستقل و غیر وابسته است، چیزی جز «متبوع» یا «محل» نمی‌باشد. در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که آیا حقیقت اختصاص و وابستگی چیست؟ و آنچه یک شیء را به شیء دیگر اختصاص می‌دهد چیست؟

پاسخ به این پرسش اگرچه بسیار مشکل است، ولی ندانستن ماهیت یک شیء هرگز به‌معنی نبودن و نفی آن نمی‌باشد. در این مسئله هیچ‌گونه تردید نیست که گاهی میان دو شیء نوعی اختصاص وجود دارد که یکی از آنها را به دیگری وابسته می‌سازد. اکنون اگر این دوشیء، که یکی از آنها به دیگری وابسته است،دو موجود عرضی به‌شمار آیند، ناچار باید گفت یکی از آنها حالّ است و دیگر محل. به‌طور مثال گفته می‌شود تندی و

---

۱. همان‌جا.

کُندی دو صفت برای حرکت به‌شمار می‌آیند؛ همان‌گونه که کجی و راستی را می‌توان دو صفت برای وجود خط در هندسه به‌شمار آورد. جای هیچ‌گونه تردید نیست که صفت کُندی را بدون وساطت وجود حرکت هرگز نمی‌توان به وجود جسم نسبت داد؛ زیرا جسم در حدّ ذات خود و بدون در نظر داشتن حرکت نه تند است و نه کُند. به این ترتیب، باید گفت وجود کُندی، به عنوان یک عرض، قائم به وجود حرکت است؛ همان‌گونه که وجود حرکت نیز به‌عنوان یک موجود عرضی،قائم به وجود جسم است؛ همان‌گونه که وجود خط به عنوان یک موجود عرضی قائم به جسم می‌باشد. برخی متکلمین مثال مزبور را مورد مناقشه قرار داده و گفته‌اند تندی و کُندی دو حالت مختلف یا دو صفت گونه‌گون برای حرکت به‌شمار نمی‌آیند. دلیل این جماعت، این است که گفته‌اند کُندی در حرکت هنگامی پیدا می‌شود که سکون‌هایی چند بین اجزاء حرکت فاصله واقع شوند. در این صورت کُندی چیزی است که باید آن را مخلوط و معجونی از دو عنصر حرکت و سکون به شمار آورد.

برای شخص آگاه پوشیده نیست که این سخن تا چه اندازه می‌تواند نادرست و دور از واقعیت باشد. کسانی وجود حرکت را مرکب از اجزاء می‌دانند که از واقعیت حرکت به هیچ‌وجه آگاه نیستند. حرکت در جهان خارج چیزی جز یک واقعیت واحد و متصل نمی‌باشد. در نظر بزرگان اندیشه حرکت نحوهٔ وجود و گونه‌ای از هستی است که در هر مقوله‌ای از مقولات می‌تواند تابع همان مقوله باشد. بنابراین، وجود حرکت در مقولهٔ جوهر، جوهر است؛ همان‌گونه که وجود حرکت در مقوله عرضی چیزی جز عرض به شمار نمی‌آید. اگر کسی مسائل حرکت را در آثار صدرالمتألّهین مورد بررسی قرار دهد، به‌آسانی اعتراف خواهد کرد که سخن گفتن از هرگونه ترکیب در باب حرکت، افسانه‌ای بیش نیست.

مسئلهٔ سرعت یا کُندی در حرکت، به‌عنوان یک مثال، جهت اثبات قیام یک عرض به عرض دیگر تنها مطابق سلیقهٔ متکلمین می‌تواند اعتبار داشته باشد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، متکلمین صفت‌کندی را عارض بر حرکت می‌دانند و وجود حرکت را نیز از عوارض جسم به شمار می‌آورند.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر کسانی به پیروی از صدرالمتألّهین به اصل حرکت در جوهر اعتقاد داشته باشند، آیا باز هم می‌توانند حرکت را از عوارض

جسم به شمار آورند؟ ممکن است گفته شود مقصود متکلمین از ذکر این مثال، تنها برخی از انواع حرکت است. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مقصود متکلمین از ذکر این مثال چیزی جز حرکت عرضی نبوده است. ولی پرسش در اینجااست که با وجود حرکت در جوهر جهان، نقش حرکت عرضی چیست؟ آنچه مسلم است، این است که اگر کسانی حرکت را نحوهٔ وجود و گونه‌ای از هستی بدانند، دیگر نمی‌توانند آن را تنها یکی از عوارض جسم به‌شمار آورند.

کینونة کلّ شیء إنّما یکون بحسب المحل

وجود هر چیز را می‌توان بر حسب محل و مرتبهٔ آن مورد سنجش و ارزیابی قرار داد؛ یعنی نحوهٔ وجود و نوع هستی هر یک از اشیاء بر حسب محل و مرتبهٔ آن معین می‌گردد. نقش محل و مرتبهٔ یک شیء، در تعیین نحوهٔ وجود و نوع هستی آن یک نقش اصلی و اساسی به شمار می‌آید. این قاعده را شیخ صدرالدین قونوی در کتاب نصوص مطرح ساخته است. مقصود شیخ از طرح این قاعده چیزی جز این نیست که اعیان ثابته را مطابق آنچه عرفا در آثار خویش آورده‌اند، تشریح و تبیین نماید.

مسئلهٔ اعیان ثابته یکی از مسائل پیچیده و پرماجرا در تاریخ تفکر و عرفان اسلامی به‌شمار می‌آید. این مسئله با مسئلهٔ حیرت‌زا و شگفتی‌آفرین قضا و قدر هم‌دوش و هم‌عنان است. برخی از اهل تحقیق سرّ قضا و رمز قدر را در اعیان ثابته دانسته‌اند. اعیان ثابته در نظر صوفیه ملاک علم ازلی حق تبارک و تعالی به همهٔ موجودات شناخته شده است. رابطهٔ میان حق و خلق نیز با این مسئله مورد بررسی واقع شده است. در نظر حکمای الهی هر یک از ماهیات دارای مراتبی از هستی است که به نحو ترتب و در طول یکدیگر واقع شده‌اند؛ یعنی هر موجود دارای درجات و اطوار مختلف از هستی است که برخی مقدّم و در رتبهٔ علت، و برخی مؤخّر و در مقام معلول قرار گرفته‌اند. به‌طور مثال اگر ماهیت انسان را مورد بررسی قرار دهیم، متوجّه خواهیم شد که دارای چنین مرتبه از وجود است. مراتب وجودی انسان را می‌توان به ترتیب زیر برشمرد و مورد ارزیابی قرار داد:

۱. انسان عقلی در عالم عقل

۲. انسان خیالی در جهان خیال

۳. انسان حسی در مرتبهٔ حس

۴. انسان عینی در جهان خارج
۵. انسان لفظی در عالم الفاظ
۶. انسان کتبی در جهان نقوش و خطوط.

ماهیت در هر مرتبه از مراتب هستی خویش دارای نوعی از ظهور است که بر حسب آن ظاهر می‌گردد. مانند این‌که ماهیت انسان در مقام عقل به وجود عقلی، و در مقام خیال به وجود خیالی ظاهر می‌گردد. چنان‌که همین انسان در مرتبهٔ حس به وجود حسی، و در عالم عین به وجود عینی و در جهان لفظ و کتابت به وجود لفظی و کتبی ظاهر خواهد شد. به این ترتیب، می‌توان گفت مراتب هستی و درجات وجود یک شیء دارای شدت و ضعف می‌باشد، به‌گونه‌ای که هر یک از مراتب مافوق واجد مراتب مادون خویش است؛ ولی هیچ‌یک از مراتب پایین واجد مراتب بالا نیست. در این هنگام، می‌توان ادعا کرد که چون علم به هر یک از مراتب مافوق علم به جمیع مراتب مادون است و حق‌تعالی نیز به جمیع مراتب هستی اشیاء عالم است، ماهیت یک شیء به‌طور مکرّر برای وی معلوم است. درجات وجود یک شیء و معلوم بودن مکرّر آن برای حق تبارک و تعالی مانند آیینه‌های متعددی است که صورت شیء در آنها به‌طور مکرّر منعکس می‌گردد. به این ترتیب ذات مقدس حق تبارک و تعالی نسبت به اشیاء این عالم پیش از این‌که به منصهٔ ظهور و بروز مادی برسند، به‌طور مکرّر عالم است. زیرا هر یک از اشیاء پیش از این‌که در جهان حادث گردند، دارای اکوان سابقه و اطوار سالفه می‌باشند.

از آنچه تاکنون گذشت، به‌روشنی معلوم می‌شود بر حسب مراتب هستی و درجات وجود، علم باری‌تعالی نیز دارای مراتب متفاوت است که به ترتیب عبارتند از:

۱. عنایت
۲. قلم
۳. قضا
۴. لوح محفوظ
۵. قدر علمی
۶. قدر عینی

حاج ملّا هادی سبزواری در باب علم حق تبارک و تعالی و معلوم بودن مکرّر اشیاء برای وی می‌گوید:

إذ یکشف الأشیاء مرّات له فذا مراتب بیان علمه
عنایة و قلم لوح قضا و قدر سجلّ کون یرتضی

اعیان ثابته در علم حق تعالی

اکنون که معلوم شد هر یک از ماهیات دارای مراتب و درجاتی از هستی است، این مسئله نیز معلوم می‌شود که عین ثابت هر یک از اشیاء نحوه‌ای از ظهور و ثبوت آن در مرتبهٔ علم حق به شمار می‌آید. مناط علم خدا به موجودات در ازل چیزی جز اعیان ثابته نیست. بسیاری از بزرگان صوفیه، مانند شیخ‌محی‌الدّین عربی و پیروان وی از این عقیده جانب‌داری نموده‌اند. این جماعت را عقیده بر آن است که کلیهٔ موجودات پیش از آنکه در جهان عینی پا به مرحلهٔ بروز و ظهور بگذارند، در عالم علم ربوبی ثابت‌اند.

تفاوت میان این عقیده و مذهب معتزله در این است که صوفیه به ثبوت عینی اشیاء پیش از آن که به‌وجود عینی موجود گردند قائل نیستند؛ بلکه ثبوت اشیاء را در ازل یک نوع «ثبوت علمی» می‌دانند که در مرحلهٔ ربوبی ثابت‌اند، به‌طوری که می‌توان گفت اعیان ثابتهٔ اشیاء در عالم ربوبیت به نحو «ثبوت ربانی» ثابت‌اند. در حالی که معتزله برای ماهیات اشیاء پیش از تحقق عینی و وجود خارجی به نوعی از ثبوت عینی قائل‌اند. در باب معنی ثبوت، سخنی جز این نمی‌گویند که ثابت نه موجود است و نه معدوم. تناقض میان وجود و عدم و نفی واسطه بین هستی و نیستی، بطلان عقیدهٔ معتزله را روشن می‌سازد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، معلوم می‌شود در نظر صوفیه آنچه در این جهان پا به مرحلهٔ بروز و ظهور می‌گذارد، چیزی جز مقتضای اعیان ثابتهٔ اشیاء در مرحلهٔ علم ربوبی نیست.

برخی دیگر از موجودات تنها برخی از صفات حق را ظاهر می‌سازند. هیچ موجودی جز انسان نمی‌تواند مظهرتجلّی همهٔ صفات خداوند قرارگیرد. انسان کامل همهٔ صفات حق را ظاهر می‌سازد؛ زیرا تنها انسان است که مرکزتجلّی همهٔ صفات خداوند به‌شمار می‌آید.

هر فردی از افراد انسان در تمام طول زندگی خود و در همهٔ مراحل هستی همان چیزی خواهد بود که عین ثابت وی در مرحلهٔ علم ربوبی اقتضا می‌کند. به همین جهت است که خواجه عبدالله انصاری می‌گوید: «همه از روز آخر می‌ترسند ولی من از روز اول

می‌ترسم». مقصود خواجه از این سخن، چیزی جز این نیست که فرجام هر موجود در این جهان آغاز را نشان می‌دهد. آغاز هر موجود در نظر صوفیه عبارت است از آنچه عین ثابت آن در مرحلهٔ ربوبی اقتضا می‌نماید. عین ثابت هر شیء آینهٔ ظهور حق و مجلای تجلّیات پروردگار به‌شمار می‌آید.

اکنون بی‌مناسبت نیست قول شیخ مؤیّدالدّین جندی بهترین شارح کتاب فصوص محی‌الدّین اعرابی را، جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم:

> کلّ عین من أعیان العالم فإنّه مرآته و مجلاه یتجلّی فیه وجوده فیتأتّی للمشاهد شهوده[1].

کسانی که موجودات این جهان را در مقام علم ازلی و عالم ربوبی ثابت می‌دانند، اتصاف آنها را به وصف قدیم نیز مورد انکار قرار نمی‌دهند، زیرا هر موجود از جهت عین ثابت و تعیّن خود در مرحلهٔ علم ربوبی قدیم به‌شمار می‌آید. از سوی دیگر می‌توان گفت آنچه در علم ربوبی متعیّن و ثابت است، از جهت این‌که در این جهان ظاهر می‌گردد، حادث و ممکن‌الوجود به‌شمار می‌آید. عین عبارت صدرالدین قونوی در این باب چنین است:

> کینونیة کلّ شیء فی شیء إنّما یکون بحسب المحلّ سواء کان المحلّ معنویّاً أو صوریّاً. و لهذا وصف المعلومات الممکنة من حیث ثبوت تعیّنها فی علم الحق و إرتسامها فیه بالقدم، کما إنّ کلّ متعیّن فی علم الحق من‌وجه آخر لا یخلو عن حکم الحدوث، لأنّ وجود العالم و علوم أهله حادثان منفعلان، بخلاف وجود الحق و علمه، فاعلم ذلک ترشد[2].

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، و در آغاز این مبحث نیز یادآوری شد، مقصود شیخ صدرالدّین قونوی از طرح این قاعده این است که اعیان ثابته را مطابق مذهب صوفیه تشریح و توجیه نماید. ثبوت علمی ماهیات به تبع اسماء و صفات حق تبارک و تعالی در مرحلهٔ علم ازلی مورد قبول بیش‌تر عرفا و صوفیه واقع شده است؛ ولی برخی از ارباب اندیشه مسئلهٔ ثبوت علمی ماهیات را پیش از تحقق عینی آنها به شدت مورد انکار قرار داده‌اند. مسئلهٔ اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هرگونه تحقق یک ماهیت را پیش از وجود عینی آن با اشکال روبه‌رو می‌سازد.

حاج ملّاهادی سبزواری نیز ثبوت علمی ماهیات را پیش از تحقق عینی آنها مورد

---

۱. شرح فصوص الحکم. ص ۲۹۷.
۲. رسالة النصوص. ص ۵۵.

انکار قررا داده و معتقد است همان‌گونه که مذهب معتزله در باب ثبوت ماهیت باطل شناخته شده، مذهب صوفیه نیز در باب ثبوت علمی ماهیات پیش از تحقق آنها در جهان خارج باطل است. وی سرانجام در این سخن اظهار تردید کرده و گفته است شاید مراد صوفیه از ثبوت علمی ماهیات در مرحلهٔ علم ربوبی، نوعی از وجود باشد. در هر حال عقیدهٔ صوفیه در این باب قابل دقت و شایان بررسی است.

المادّة فی کلّ شیء مأخوذة علی وجه الإبهام و القوّة لا علی وجه التحصّل و الفعلیّة

مادهٔ هر شیء در این جهان هنگامی می‌تواند ماده به شمار آید که دارای نوعی ابهام باشد. ابهام ماده چیزی جز بالقوّه بودن و آمادگی جهت پذیرش فعلیت‌ها نمی‌باشد. ماده، از آن جهت که ماده است، دارای هیچ‌گونه تحصّل و فعلیت نمی‌باشد؛ زیرا آنچه دارای فعلیت و تحصّل است، ناچار در زمرهٔ یکی از صورفعلیه قرار می‌گیرد. هیچ‌موجودی در این جهان به گونه‌ای دفعی و بدون آمادگی سابق موجود نمی‌گردد. حدوث هر پدیده از پدیده‌های بی‌پایان این جهان، از نوعی آمادگی سابق حکایت می‌کند. این آمادگی و بالقوّه بودن که پیش از پیدایش هر پدیده لازم و ضروری می‌باشد، بدون وجود یک حامل امکان تحقق نمی‌یابد. آنچه می‌تواند حامل این آمادگی و بالقوّه بودن نسبت به پدیده‌های بی‌پایان جهان باشد، چیزی جز ماده نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت «مادهٔ هر شیء عبارت است از حامل قوّه همان شیء». این جمله را می‌توان به عنوان یک تعریف در مورد معنی ماده به‌کار گرفت. آنچه از این تعریف مستفاد می‌شود، ماده به معنی عام کلمه می‌باشد.

حاج ملّاهادی سبزواری نیز همین تعریف را در مورد معنی عام ماده به‌کار برده و می‌گوید: «حامل قوة لشیء عنصره[1]» حامل قوّه هر شیء ماده یا عنصر آن به‌شمار می‌آید. سبزواری پس از ذکر تعریف ماده، اقسام گونه‌گون آن را مورد بحث و بررسی قرار داده و هر یک از موارد را با ذکر مثال روشن کرده است. ذکر همهٔ اقسام ماده از گنجایش این مختصر بیرون است.

آنچه لازم است در اینجا مورد بحث و بررسی قرار گیرد؛ این است که وقتی گفته

---

۱. شرح منظومه. ص ۱۲۴.

می‌شود به‌طور مثال تخم مرغ حامل قوّه و استعداد مرغ شدن است، مقصود این نیست که تخم مرغ از جهت این‌که دارای یک صورت فعلیه است، حامل قوّه مرغ‌شدن نیز می‌باشد؛ زیرا تخم‌مرغ از جهت این که دارای صورت فعلیه است، به هیچ‌وجه صورت فعلیهٔ دیگر را نمی‌پذیرد؛ و این بدان جهت است که هرگونه فعلیت دافع و طارد فعلیت دیگر است. هیچ‌گونه فعلیت از جهت این که یک فعلیت است، فعلیت دیگر را نمی‌پذیرد. آنچه می‌تواند فعلیت بپذیرد، چیزی جز یک امر بالقوّه نیست. به این ترتیب باید گفت تخم‌مرغ از جهت این‌که دارای فعلیت تخم‌مرغ بودن است؛ به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند مرغ گردد؛ بلکه آنچه می‌تواند برای مرغ شدن آماده باشد تنها جهت بالقوّه بودن آن است. این مسئله نیز بسیار روشن است که جهت بالفعل بودن در یک شیء همیشه غیر از جهت بالقوّه بودن آن به شمار می‌آید.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود منشأ ماده چیزی جز نقص و نارسایی نمی‌باشد. نقص و نارسایی در یک شیء جهت بالقوّه بودن آن را تشکیل می‌دهد؛ همان‌گونه که تعیّن و تحصّل در یک شیء جهت فعلیت آن به شمار می‌آید.

اکنون که معلوم شد هر یک از موجودات این جهان دارای دو جهت بالقوّه و بالفعل است، این مسئله نیز معلوم می‌شود که مادهٔ اولی یا هیولای نخستین چیزی جز قوّه محض نیست. هیولای اولی از هرگونه فعلیت و تحصّل بی‌نصیب و بی‌بهره است. فعلیت هیولای اولی چیزی جز بالقوّه بودن آن نمی‌باشد. بهرهٔ هیولای اولی از هستی و نصیب آن از وجود، همان قوّه وجود است. قوّه وجود اگرچه دارای فعلیت وجود نمی‌باشد، ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را از اقسام عدم به‌شمار آورد. به‌طور مثال گفته می‌شود وجود سایه نسبت به شعاع نور و درخشندگی خورشید نمی‌تواند از اقسام نور به‌شمار آید؛ ولی وجودسایه نسبت به تاریکی مطلق و ظلمت محض، مرتبه‌ای از مراتب نور به شمار می‌آید.

به این ترتیب، می‌توان گفت مادهٔ اولی یا هیولای نخستین چیزی جز قوّه محض و قبول صرف نمی‌باشد. حاج ملّاهادی سبزواری این معنی را به‌عنوان تعریف برای هیولای اولی در قالب یک بیت به رشتهٔ نظم کشیده و می‌گوید:

بجوهر ذا محض قوّة الصّور　　جسميّة حدّ الهيولی مشتهر[۱]

کار هیولا تنها قبول و پذیرش است. نسبت قابلیت و استعداد به هیولا همانند نسبت فاعلیت و ایجاد به ذات مقدس حق‌تعالی است؛ یعنی همان‌گونه که در مورد حق تبارک و تعالی فعل از فاعل جدا نیست و صفات حق عین ذات وی به شمار می‌آیند؛ در مورد هیولای اولی نیز قبول از قابل یا پذیرش از پذیرنده جدا نمی‌باشد. فعل جاویدان حق از یک سوی و پذیرش بی‌پایان هیولای اولی از سوی دیگر جریان جاودانهٔ جهان را جان می‌بخشد.

نام‌های مختلف هیولا

در کتب حکمت و فلسفهٔ اسلامی، هیولا به نام‌های مختلف نامیده شده است. اطلاق نام‌های گونه‌گون در مورد هیولا بر سبیل تفنّن یا بازی با الفاظ صورت نگرفته، بلکه مناسبت‌های مختلف در موارد گونه‌گون موجب پیدایش اختلاف در اسامی گشته است. اسمهای مختلف که در مورد هیولا به‌کار برده شده، به ترتیب زیر است:

۱. عنصر
۲. أسطُقس
۳. موضوع
۴. هیولا
۵. طینت
۶. ماده

ذکر شرح هریک از مناسبت‌ها جهت پیدایش هر یک از این نام‌ها از عهدهٔ این مختصر بیرون است. لازم به یادآوری است که مسئلهٔ وجود هیولا یکی از مسائل پیچیده و بغرنج در فلسفه به‌شمار می‌آید. اقوال و عقاید فلاسفهٔ مغرب زمین نیز در این باب خالی از یک نوع تهافت و تناقض آشکار نمی‌باشد. دوستی ظریف در این باب می‌گفت سخن‌گفتن در دو مسئله سخت دشوار است: یکی سخن‌گفتن در باب ذات باری تعالی؛ و دیگر سخن گفتن در مورد هیولای اولی.

شدت وجود و فرط تحصّل و فوق لایتناهی بودن، روبه‌رو شدن با مسئلهٔ نخست را

---

۱. همان، ص ۲۱۴.

دشوار می‌سازد. ضعف هستی و فقدان فعلیت نیز موجب خفای هیولا شده و مسئله دوم را مشکل می‌نماید.

اکنون بی‌مناسبت نیست عقیدهٔ برخی از فلاسفهٔ معروف مغرب زمین را، جهت مزید توضیح، در این باب بیاوریم:

> مالبرانش ثابت‌کرده بود که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند چیزی را که نام قوّه و نیروی نهفته در علل بر آن نهاده‌اند، توصیف کند. هیوم می‌گوید: بنابراین، نتیجهٔ حرف مالبرانش این است که تأثیر نیروی نهایی طبیعت یک‌سره برای ما مجهول است و در هیچ یک از اوصاف شناخته شدهٔ ماده نباید به جست‌وجوی آن پرداخت؛ زیرا کار بیهوده‌ای است. سپس اضافه می‌کند که راستی مگر پیروان دکارت راه دیگری برای حل مشکل داشتند؟ مبنای آنها این بود که ماهیت ماده کاملاً برای ما معلوم است. زیرا ماده عبارت است از صرف امتداد و امتداد هم فقط بر قابلیت حرکت دلالت دارد نه بر حرکت واقعی، پس قوّه مولّد حرکت در امتداد وجود ندارد... پیروان دکارت می‌گفتند: ماده به‌خودی‌خود شامل هیچ‌گونه فاعلیت و تأثیری نیست و از هرگونه قدرتی که مایهٔ تولید، ادامه یا انتقال حرکت باشد، یک سره خالی است؛ بنابراین، سرچشمهٔ قدرتی که آثار طبیعی محسوس را به وجود می‌آورد، خدا است. خدا است... که نه تنها در آغاز ماده را آفرید و حرکت اولیه را در آن نهاد، بلکه همچنان با قدرت مطلقهٔ خویش آن را ابقاء می‌کند و متوالیاً به آن حرکت می‌دهد...[۱].

---

۱. اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب. ص ۲۰۱ ـ ۲۰۲.

المتضایفان متکافئان قوّةً و فعلاً

دو موجود هرگاه نسبت به یکدیگر متضایف باشند، ناچار در قوّه و فعل نیز عدیل و همانند یکدیگر به‌شمار می‌آیند. این قاعده یکی از قواعد مسلم عقلی است که در موارد بسیار منشأ حکم واقعی شده و تعدادی از مسائل فلسفی بر آن مبتنی گشته است. دو موجود متضایف نه‌تنها در قوّه و فعل عدیل و همانند یکدیگر به‌شمار می‌آیند، بلکه در هستی و نیستی نیز عدیل و همانند یکدیگرند. اگر یکی از دو شیء که نسبت به یکدیگر متضایف می‌باشند موجود فرض شود، ناچار باید شیء دیگر نیز موجود فرض شود؛ همان‌گونه که اگر یکی از آنها معدوم فرض شود،ناچار باید شیء دوم نیز معدوم فرض شود، مسئلهٔ قوّه و فعل نیز در باب تضایف به همین منوال است.

برای این‌که معنی این قاعده و کاربرد آن در مورد سایر مسائل فلسفی روشن شود، لازم است معنی تقابل تضایف را در اینجا مورد بحث و بررسی قرار دهیم. جای هیچ‌گونه تردید نیست که هرگونه غیریت و تقابل، اعم از اینکه ذاتی باشد یا عرضی، از عوارض کثرت به‌شمار می‌آید. غیریت یا دوگانگی در نظر حکما به دو قسم ذاتی و غیر ذاتی تقسیم شده است.

غیریت یا دوگانگی ذاتی در مواردی صادق است که میان دو شیء در مقام ذات دشمنی و بیگانگی وجود داشته باشد و به هیچ وجه نتوانند با یکدیگر در یک جا اجتماع نمایند.

غیریت یا دوگانگی غیر ذاتی در مواردی صادق است که عدم اجتماع دو شیء با یکدیگر در یک‌جا به ذات آنها مربوط نمی‌گردد، بلکه تنها از سوی یک سلسله علل و اسباب خارجی است که عدم اجتماع در مورد آنها مصداق پیدا می‌کند.

غیریت یا دوگانگی ذاتی در اصطلاح حکما «تقابل» نامیده شده است. تقابل در آثار

حکما به چهار قسم تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از:

۱. تقابل تناقض

۲. تقابل تضاد

۳. تقابل عدم و ملکه

۴. تقابل تضایف

آنچه اکنون در اینجا مورد بحث و گفت‌وگو است، قسم چهارم یعنی «تقابل تضایف» است. تقابل تضایف عبارت است از یک نوع نسبت مکرّر که میان دو امر وجودی متحقق است، به گونه‌ای که هیچ‌یک از آن دو امر بدون دیگری قابل تعقل نیست. به‌طور مثال گفته می‌شود نسبت میان پدر و پسر یک اضافه است. تقابل میان پدر بودن و پسر بودن نیز یک تقابل تضایف به‌شمار می‌آید، تعقل معنی پدر بودن بدون در نظر گرفتن معنی پسر، امکان پذیر نمی‌باشد؛ همان‌گونه که تعقل معنی پسر بودن نیز بدون در نظر گرفتن معنی پدر به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست.

به این ترتیب، می‌توان گفت حقیقت تضایف را نسبت مکرّر میان دو امر متضایف تشکیل می‌دهد. هنگامی که شخص این حقیقت را دریابد که حقیقت تضایف چیزی جز نسبت مکرّر میان دو امر متضایف نمی‌باشد، به این حقیقت نیز اعتراف خواهد کرد که دو امر متضایف همواره نسبت به یکدیگر عدیل و همانند به‌شمار می‌آیند. وقتی دو امر نسبت به یکدیگر عدیل و همانند باشند، در قوّه و فعل و هستی و نیستی نیز عدیل و همانند خواهند بود؛ زیرا مکرّر بودن نسبت میان دو امر بدون این‌که آنها عدیل و همانند یکدیگر باشند امکان‌پذیر نیست. تکرار نسبت تنها در موردی می‌تواند صادق باشد که در تعقل هر یک از دو امر متضایف تعقل امر دیگر نیز نهفته باشد. به همین جهت است که اجتماع دو امر متضایف در یک شیء و از جهت واحد ممتنع و محال به شمار می‌آید، زیرا تکرار و دوران نسبت میان یک شیء و خود آن شیء قابل تعقل نمی‌باشد.

آیا یک شیء می‌تواند قسیم برای قسم خود واقع شود؟

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم شد که تقابل تضایف یکی از اقسام چهارگانهٔ تقابل ذاتی به‌شمار می‌آید. برخی از ارباب اندیشه این تقسیم را مورد اشکال قرار داده و گفته‌اند مطلق معنی تقابل، خود یکی از اقسام تضایف به‌شمار می‌آید؛ زیرا دو امر متقابل از آن جهت که با یکدیگر متقابل‌اند چیزی جز دو امر

متضایف نیستند. در این صورت چگونه می‌تواند چیزی که خود یک قسم از اقسام تضایف به‌شمار می‌آید، قسیم آن نیز واقع شود و تقابل‌های چهارگانه را قابل توجیه نماید؟ کسانی که اقسام چهارگانه تقابل را پذیرفته‌اند، به این اشکال نیز پاسخ گفته‌اند. پاسخ اشکال به این ترتیب است که گفته می‌شود آنچه می‌تواند یکی از اقسام تضایف به‌شمار آید، تنها مفهوم تقابل است؛ در حالی که قسیم تضایف چیزی جز مصداق تقابل نمی‌باشد. با اختلاف و تفاوت میان مفهوم و مصداق است که در بسیاری موارد می‌توان به این گونه اشکال‌ها پاسخ گفت. به‌طور مثال در مورد مفهوم جزئی در عین این‌که مفهوم جزئی است، از جهت این‌که قابل صدق و انطباق بر بسیاری از جزئیات خارجی می‌باشد، یک امر کلی به‌شمار می‌آید. از سوی دیگر این مسئله بسیار روشن است که مفهوم کلی یا جزئی به هیچ‌وجه قابل اجتماع نیست. پاسخ این اشکال نیز همانند پاسخ اشکال در باب مفهوم تقابل و تضایف است؛ یعنی همان‌گونه که مفهوم تقابل از مصادیق تضایف است و مصداق تقابل قسیم آن به شمار می‌آید، در باب جزئی و کلی نیز گفته می‌شود مفهوم جزئی از مصادیق کلی است؛ ولی مصداق آن در مقابل کلی قرار گرفته است. به عبارت دیگر می‌توان گفت مفهوم جزئی به حمل اوّلی ذاتی جزئی است، ولی مفهوم جزئی به حمل شایع صناعی کلی به شمار می‌آید. آنچه در باب اختلاف و تفاوت میان مفهوم و مصداق گفته‌اند، همان چیزی است که در باب اختلاف میان حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی گفته می‌شود. به این ترتیب اشکال معروف در باب تقابل و تضایف از میان برداشته می‌شود و قسم یک شیء قسیم آن به‌شمار نمی‌آید.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت استاد بزرگوار مرحوم علّامه طباطبایی را در این باب، جهت مزید توضیح، نقل کنیم:

> و قد أورد علی کون التّضایف أحد أقسام التّقابل الأربعة بأنّ مطلق التّقابل من أقسام التّضایف إذ المتقابلان بما هما متقابلان متضایفان، فیکون عدّ التّضایف من أقسام التّقابل من قبیل جعل الشّیء قسیماً لقسمه. و أجیب عنه بأنّ مفهوم التّقابل من مصادیق التّضایف و مصداق التّضایف من أقسام التّقابل...[1]

نقش قاعده در باب اتحاد عاقل و معقول

همان‌گونه که در آغاز این مبحث یادآوری شد، این قاعده در مواردی بسیار منشأ حکم

---

۱. نهایة الحکمة، ص ۱۳۲.

واقع شده و تعدادی از مسائل مهم فلسفی بر آن مبتنی گشته است. استقراء و برشمردن همهٔ مسائلی که می‌تواند بر این قاعدهٔ مبتنی باشد، از عهده و گنجایش این مختصر بیرون است. از باب نمونه گفته می‌شود یکی از مسائلی که در نظر برخی از حکما می‌تواند بر این قاعده مبتنی باشد، مسئلهٔ اتحاد عاقل و معقول است.

صدرالمتألّهین شیرازی در کتاب مشاعر و برخی دیگر از آثار خود، برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به این قاعده تمسّک کرده است. خلاصهٔ استدلال به این ترتیب است که می‌گوید: اگر چیزی معقول بالفعل باشد، ناچار مستلزم عاقل بالفعل خواهد بود؛ زیرا دو موجود هرگاه نسبت به یکدیگر متضایف باشند، در قوّه و فعل نیز عدیل و همانند یکدیگر به‌شمار می‌آیند؛ به این ترتیب وقتی معقول بالفعل موجود باشد، عاقل بالفعل نیز باید موجود باشد. عاقل بالفعل نیز چیزی جز معقول بالفعل نمی‌باشد؛ زیرا آنچه معروض معقول بالفعل است، نمی‌توان آن را عاقل بالفعل به شمار آورد. دلیل این امر این است که آنچه معروض معقول بالفعل واقع می‌شود، عاقل بالقوّه است. به‌طور مثال گفته می‌شود نفس ناطقهٔ انسان معروض معقول بالفعل است. در این صورت اگر نفس ناطقه، از آن جهت که نفس ناطقه است و معروض معقول بالفعل است، مورد بررسی واقع شود تنها می‌تواند عاقل بالقوّه به‌شمار آید. به این ترتیب معلوم می‌شود آنچه معروض معقول بالفعل است، نمی‌تواند عاقل بالفعل باشد. نتیجهٔ این سخن، آن است که به حکم قاعدهٔ تضایف عاقل بالفعل چیزی جز معقول بالفعل نمی‌باشد؛ چنان‌که معقول بالفعل نیز چیزی جز عاقل بالفعل نیست.

حاج ملّاهادی سبزواری در برخی از تعلیقات خود این برهان را به صورت زیر تقریر نموده است.

> المتضائفان متکافئان قوّة و فعلاً، یعنی إنّ المعقول بالفعل یستدعی العاقل بالفعل و العاقل بالفعل لیس إلّا المعقول بالفعل لا معروض المعقول بالفعل، لأنّه عاقل بالقوّة. مثلاً النّفس المعروضة للمعقول بالفعل إذا أخذت فقط لیست عاقلة...[۱].

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌آسانی می‌توان گفت نقش قانون تضایف در باب اتحاد عاقل و معقول، اساسی است.

---

۱. شرح منظومه، ص ۱۶۲، حاشیة منه س.

همان‌گونه که گذشت، صدرالمتألّهین از جملهٔ کسانی است که این مسئله را به دقت مورد بررسی قرار داده و روی آن تأکید کرده است. برخلاف صدرالمتألّهین برخی از حکما قانون تضایف را نه تنها دلیل برای اتحاد عاقل و معقول به‌شمار نیاورده‌اند؛ بلکه آن را ملاک تفرقه و جدایی میان عاقل و معقول دانسته‌اند. استدلال این گروه به این ترتیب است که می‌گویند عاقل و معقول دو امر متضایف‌اند. تضایف نیز یکی از اقسام چهارگانهٔ تقابل ذاتی به شمار می‌آید و خصلت تقابل ذاتی نیز جز خصومت و عدم اجتماع دو امر متقابل در یک موضوع واحد چیز دیگری نیست. به این ترتیب باید گفت آنچه در نظر صدرالمتألّهین و پیروان وی، ملاک اتحاد میان عاقل و معقول به‌شمار می‌آید، در نظر برخی از حکما ملاک تفرقه و جدایی بین عاقل و معقول شناخته شده است.

صدرالمتألهین در مقام دفاع از مسلک خویش بر آمده و استدلال این گروه را مردود شناخته است. وی بر این عقیده است که مطلق تضایف یکی از اقسام تقابل به‌شمار نمی‌آید. در هیچ‌یک از آثار فلسفی نیز برهانی دیده نمی‌شود که تقابل ذاتی میان دو موجود متضایف را به‌طور مطلق اثبات نماید؛ زیرا مقتضای معنی اضافه این است که هر یک از دو مفهوم متضایف بدون مفهوم دیگر قابل تعقل نباشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که مجرد این معنی نمی‌تواند ملاک تقابل و دوگانگی در وجود واقع شود. جای هیچ‌گونه تردید نیست که در برخی از اقسام تضایف، دوگانگی در وجود و تقابل ذاتی میان دو متضایف موجود است. ولی وجود تقابل ذاتی در برخی موارد هرگز به‌معنی این نیست که در هرجا تضایف وجود دارد، تقابل ذاتی و دوگانگی در هستی نیز موجود باشد. به‌طور مثال گفته می‌شود در برخی از موارد تضایف، مانند تقدّم و تأخّر، ابوت و بنوت، عالی و سافل، تقابل ذاتی میان دو امر متضایف موجود است، ولی تقابل ذاتی در این‌گونه موارد خصلت و خاصیت خود این موارد به‌شمار می‌آید. معنی این سخن آن است که ذات معنی اضافه مستلزم تقابل ذاتی و دوگانگی در وجود بین دو امر متضایف نمی‌باشد.

به این ترتیب، باید گفت آنچه می‌تواند یکی از اقسام چهارگانهٔ تقابل ذاتی به شمار آید، تقابل تضایف است نه نفس معنی تضایف. زیرا همان‌گونه که گذشت، نفس معنی تضایف تقابل ذاتی و دوگانگی در وجود را اثبات نمی‌کند. اکنون بی‌مناسبت نیست

عبارت صدرالمتألهین را در اینجا جهت مزید توضیح نقل کنیم:

... لیس الأمر کما زعمته فإنّه لم‌یقم علی أنّ کلّ متضایفین متقابلان لأنّ معنی الإضافة وحدها کون أحد المفهومین بحیث یلزم من تعقّله تعقّل الآخر و مجرّد ذلک الحدّ لایستلزم تقابلهما فی الوجود و لا تغایرهما فی الحیثیّة؛ نعم قد یکون بعض الإضافات بخصوصها ممّا یقتضی التّقابل و التّخالف فی‌الوجود بین المتضایفین... فالصّحیح إنّ أحد أقسام التّقابل الأربعة هو تقابل التّضایف لا إنّ أحد أقسامه هو التّضایف کما توهّمه الجمهور...[۱].

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود، صدرالمتألّهین به‌طور صریح و آشکار می‌گوید نفس معنی اضافه به هیچ‌وجه مستلزم تقابل ذاتی و دوگانگی در وجود نمی‌باشد. وی این سخن را به‌عنوان یک اصل پایگاه خویش قرار داده و مسئلهٔ مهم اتحاد عاقل و معقول را بر آن مبتنی ساخته است. آنچه می‌تواند سخن صدرالمتألهین را در این باب با اشکال روبه‌رو سازد، این است که کسی بگوید حقیقت تضایف را پیوسته دو ماهیت متضایف تشکیل می‌دهند به گونه‌ای که هیچ‌یک از دو ماهیت، بدون ماهیت دیگر قابل تعقل نمی‌باشد. اگر کسی دخالت دو ماهیت را در تشکیل حقیقت تضایف معتبر بشناسد، اتحاد میان دو موجود متضایف را مورد انکار قرار داده است؛ زیرا یک وجود واحد مشخص را نمی‌توان وجود برای دو ماهیت ممتاز و متفاوت به‌شمار آورد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت دو ماهیت به یک وجود موجود نمی‌گردند. تنها چیزی که می‌تواند موجب صحت سخن صدرالمتألهین گردد، این است که گفته شود حقیقت تضایف از دو مفهوم متضایف تشکیل می‌شود؛ ولی هیچ‌یک از دو مفهوم متضایف یک ماهیت ممتاز به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا یک مفهوم اعتباری یک ماهیت واقعی نمی‌باشد.

استاد بزرگوار علامهٔ طباطبایی این اشکال را بر سخن صدرالمتألهین وارد دانسته و آن را در تعلیقهٔ خود بر کتاب الاسفار الاربعة مطرح ساخته است. اکنون اگر از این اشکال صرف‌نظر و سخن صدرالمتألهین در این باب پذیرفته شود، باز هم تمسک به قانون تضایف جهت اثبات اتحاد عاقل و معقول خالی از اشکال نخواهد بود؛ زیرا مقتضای قانون تضایف این است که دو موجود متضایف باید در یک مرتبه از وجود موجود باشند، ولی موجود بودن دو موجود در یک مرتبه از هستی مستلزم معنی اتحاد نیست. دلیل این امر آن است که موجود بودن دو موجود در یک مرتبه از هستی، می‌تواند تنها

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۲۳۸ ـ ۲۳۹.

معنی تقارن و با هم بودن آنها را اثبات نماید؛ ولی تقارن و باهم بـودن غـیر از اتـحاد و یگانگی است. به این ترتیب می‌توان گفت همان‌گونه که اختلاف و دوگانگی در دو مفهوم متضایف مستلزم کثرت و دوگانگی در وجود آنها نمی‌گردد، تقارن و باهم بودن دو امر متضایف نیز موجب اتحاد و یگانگی آنها نخواهد بود.

المعلول يجب أن يكون مناسباً للعلّة

معلول چیزی است که ناچار باید با علت خود مناسبت داشته باشد. این قاعده را حکما تحت عنوان لزوم سنخیت میان علت و معلول همواره مورد توجه خویش قرار داده‌اند. بر خلاف قاطبهٔ حکما، برخی از متکلمین این قاعده را مورد انکار قرار داده و لزوم سنخیت میان علت و معلول را رد کرده‌اند. چون هرگونه مشابهت و مناسبت در این باب را منافی مقام تنزیه حق تبارک و تعالی به‌شمار آورده‌اند. این جماعت از یک طرف وجود خداوند را علت نخستین برای همهٔ موجودات دانسته، و از طرف دیگر هرگونه شباهت و مناسبت میان خدا و خلق را مورد انکار قرار داده‌اند، چون انکار هرگونه شباهت و مناسبت میان خدا و خلق را منافی با مقام تنزیه و تجرد حق دانسته‌اند.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که واجب‌الوجود در مقام متعالی خویش از هرگونه همانند بودن با سایر موجودات منزه و مجرد است. ولی در این مسئله نیز هیچ‌گونه تردید نیست که محصور کردن و مقید ساختن حق در قید تنزیه و تجرد، یک نوع نقص و محدودیت به‌شمار می‌آید؛ زیرا وقتی وجود حق تبارک و تعالی تنها در قالب تنزیه و تجرد مورد توجه واقع شود، مستلزم این است که مبدأ آفرینش از جهان جدا و منعزل گشته و در کنج تجرد خویش منزوی شده باشد. محدود ساختن و مقید کردن حق در قالب تنزیه و تجرد، با احاطهٔ قیومی و سیطرهٔ ربوبی او منافات پیدا می‌کند.

به این ترتیب، می‌توان گفت همان‌گونه که همانند دانستن حق تبارک و تعالی با سایر موجودات منافی مقام تنزیه و تجرد او است، نفی هرگونه سنخیت و مناسبت میان حق و سایر موجودات نیز مستلزم محدودیت و مقید ساختن او می‌باشد. اگر تشبیه مطلق در مورد حق و خلق با اشکال روبه‌رو می‌گردد، تنزیه مطلق نیز خالی از اشکال نمی‌باشد. آنچه شایسته است در این مقام گفته شود، این است که حق تبارک و تعالی در حدّ تشبیه و

قید تنزیه، محدود و مقید نمی‌باشد. ذات واجب‌الوجود هم از حد تشبیه بالاتر است و هم از قید تنزیه. حق تبارک و تعالی در عین این‌که از هرگونه همانندی و شباهت داشتن با سایر موجودات منزّه و مبرّا است، با هر یک از آنها مناسبت دارد. مناسبت میان حق و خلق از نوع مناسبت میان علت و معلول است.

بنابراین، معلول چیزی است که همیشه با علت خویش دارای نوعی مناسبت می‌باشد. علت نیز دارای یک نوع خصلت و خصوصیت است که از جهت آن خصوصیت می‌تواند منشأ صدور معلول معین واقع شود؛ زیرا اگر علت دارای آن خصوصیت نباشد؛ لازمهٔ آن این خواهد بود که هر چیز در جهان بتواند منشأ صدور هر چیز دیگر واقع شود. این مسئله نیز بسیار روشن است که اعتراف به جواز صدور هر چیز از چیز دیگر، علاوه بر این‌که خلاف وجدان و ضرورت است، مستلزم اعتراف به وجود هرج و مرج و اختلاف در نظام هستی است. در قرآن مجید نیز به لزوم مناسبت میان علت و معلول اشاره شده است، چنان‌که می‌فرماید: «قل کلّ یعمل علی شاکلته»[1]. هر کس هرچه می‌کند، متناسب با نوع وجود و نحوهٔ هستی خویش آن را انجام می‌دهد. به قول باباافضل:

گر دایرهٔ کوزه ز گوهر سازند　　　از کوزه برون همان‌تراودکه دراوست

قانون سنخیت میان علت و معلول یکی از قواعد فلسفی است که همواره مورد استناد واقع شده و بسیاری از مسائل بر آن مبتنی گشته است. یکی از فواید و ثمرات این قاعده، قاعده‌ای است تحت عنوان «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد»، که مورد بحث و بررسی قرارگرفته است. این قاعده علاوه بر این‌که در مسائل فلسفی مورد استناد و استفاده واقع شده، در برخی از مسائل اخلاقی نیز مورد استفاده قرار گرفته است. حکیم و عارف معروف افضل الدین کاشانی در مقام موعظه، نفس ناطقه را مخاطب قرار داده و با زبان شیرین فارسی چنین می‌گوید:

ای نفس من، حال تو را همی بینم و از آن در شگفت دراز مانده‌ام. به گفتار همی نمایی که از اندوه بدبختی گریزانی و به‌کردار در آن آویخته‌ای؛ به رغبت بر دیگر راغبان غلبت می‌جویی، و هم‌چنین به گفتار می‌نمایی که ناز و خرمی را می‌جویی و به‌کردار از او دور می‌شوی و بر یک سو می‌روی از راهش.

و این حالی است بس مختلف وکرداری مختلف که چنین اختلاف از چیز یکتا

---

۱. سورهٔ ۱۷ (الاسراء)، آیهٔ ۸۴

به گوهر نیاید؛ بلکه چنین حال از آن چیز آید که در او کثرت و ترکیب بود که از چیز یگانه جز یگانه نخیزد و از آمیخته، آمیخته آید. ای نفس، تو خالص نگشته‌ای از غش و پاک نشده‌ای از اندوخته‌های بد که در گذشته اندوخته‌ای و در تو پاره‌ای زنگار گرفته مانده است هنوز؛ و این است سبب اختلاف در آنچه از تو پدید می‌آید... .

آن‌گه که تو صافی و یکتا شوی، از تو یک کار آید یا رغبت در بدبختی و غم و حسرت، یا رغبت در ناز و خرمی و گریز از غم و حسرت... بدان که نشانندهٔ درخت نیکی بر خلاف نشانندهٔ درخت بدی است؛ که درخت نیکی اگر نیکی برش بود، پس درخت بدی را بدی بر بود؛ و اگر این سخن صدق نیست، پس صدق بود که درخت نیکی بدی ثمر دهد و درخت بدی نیکی ثمر دهد. پس هر درختی جز آن بار آرد که در طبع و گوهر اوست؛ پس باید که درخت انگور، بلوط بارش بود و درخت بلوط انگور بار آورد، و ماندیده‌ایم که درختی بری و میوه‌ای دهد جز آن که در طبع اوست؛ و او را بدان شناخته شده بود از بدو عالم. پس انگور الّا از انگور نیاید و بلوط الّا از بلوط. پس ای نفس، چگونه نشانندهٔ درخت خیر بری دارد جز خیر، و نشانندهٔ درخت شر بری دارد جز شر؟ و روشن شده است به ضرورت عقل و پیدا گشته در حس که هیچ نزاید الّا همسان و مانند خود که هرگز از خر مردم نزاید و نه از مردم اسب زاید[1].

جعل وجود یکی از قواعد قاعده به‌شمار می‌آید

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا گذشت، به‌روشنی معلوم گشت لزوم سنخیت میان علت و معلول یک قاعدهٔ عقلی است که در صحت آن نمی‌توان تردید کرد. اکنون اگر این مسئله را نیز مورد توجه قرار دهیم که ذات واجب‌الوجود، به عنوان مبدأ آفرینش، عین وجود و صرف هستی است، به‌آسانی می‌توان گفت آنچه از حق تبارک و تعالی صادر می‌گردد، چیزی جز وجود اشیاء نمی‌باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت آنچه جعل یا ایجاد به آن تعلق می‌گیرد، هستی اشیاء به شمار می‌آید نه ماهیات امور؛ زیرا میان ماهیات امور و هستی حق تبارک و تعالی سنخیت و مناسبت وجود ندارد. آنچه می‌تواند با وجود حق تبارک و تعالی سنخیت و مناسبت داشته باشد، تنها وجود اشیاء به شمار می‌آید. به این ترتیب، می‌توان گفت کسانی که ماهیات را مجعول دانسته و به اصالت آنها اعتراف کرده‌اند، قاعدهٔ لزوم سنخیت و مناسبت میان علت و معلول را مورد انکار قرار داده‌اند.

---

۱. مجموعه مصنفات افضل الدین کاشانی، (ینبوع الحیاة) ص ۳۶۷-۳۶۹.

در اینجا ممکن است کسی بگوید اگر ماهیت به‌هیچ‌وجه مورد تعلق جعل یا ایجاد واقع نشود، لازمهٔ آن این خواهد بود که از هرگونه علت بی‌نیاز باشد، و در آن صورت باید تحت عنوان واجب مورد بررسی قرار گیرد.

حکما این سخن را به عنوان یک اشکال مورد بررسی قرار داده و در مقام پاسخ به آن گفته‌اند: ماهیت اگرچه مجعول نیست و به‌هیچ‌وجه نیازمند علت نمی‌باشد، ولی این مجعول نبودن تنها از این جهت است که ماهیت دارای صلاحیت جعل نمی‌باشد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت ماهیت همواره پایین‌تر از مرتبهٔ قبول جعل واقع شده است. این مسئله نیز مسلم است که اگر چیزی واجد صلاحیت قبول جعل نباشد، هرگز مجعول واقع نخواهد شد. اکنون اگر چیزی صلاحیت قبول جعل نداشته باشد، به هیچ‌وجه نمی‌تواند در ردیف واجب‌الوجود قرار گیرد؛ زیرا واجب‌الوجود از جهت فرط تحصّل و علوّ مرتبهٔ خویش است که از هرگونه علت بی‌نیاز می‌باشد؛ در حالی که ماهیت از جهت نداشتن صلاحیت جعل است که نمی‌تواند مورد تعلق جعل واقع شود.

به این ترتیب می‌توان گفت واجب‌الوجود مجعول نیست، ماهیت نیز مجعول نمی‌باشد، ولی میان این دو مجعول نبودن تفاوت بسیار است؛ زیرا واجب‌الوجود فوق جعل است؛ در حالی که ماهیت پایین‌تر از مرتبهٔ جعل قرار گرفته است.

اکنون بی‌مناسبت نیست در اینجا عین عبارت ملامحسن فیض کاشانی، که از بزرگان اندیشه و پیروان صدرالمتألّهین است، نقل کنیم:

> المعلول یجب أن یکون مناسباً للعلّة، و قد تحقّق کون الواجب تعالی عین الوجود و الموجود بنفس ذاته، فالفائض عنه یجب أن یکون وجود الأشیاء لا ماهیّاتها الکلیّة، لفقد المناسبة بینها و بینه تعالی. و لیس انّه إذا خرج الماهیّة عن حیّز الجعل فقد ألحق بالواجب فی الإستغناء عن العلّة، لأنّ الماهیّة إنّما کانت غیر مجعولة لإنّها دون الجعل، لأنّ الجعل یقتضی تحصّلاً ما و هی فی أنّها ماهیّة لا تحصّل لها أصلاً... و واجب‌الوجود إنّما کان غیر مجعول لأنّه فوق الجعل من فرط التّحصّل و الصّمدیّة...[1].

---

۱. اصول المعارف، ص ۶۴.

کلّ معلول فهو مرکّب فی طبعه من جهتین جهة بها یشابه الفاعل و یحاکیه، وجهة بها یباینه و ینافیه

هر یک از موجودات عالم، به عنوان یک معلول دارای دو جهت است: از یک جهت همانند فاعل خویش است و پیوسته از آن حکایت می‌کند؛ از جهت دیگر چیزی است که مخالف و مباین فاعل خود به‌شمار می‌آید. دلیل این امر آن است که اگر یک موجود از هر جهت همانند فاعل خویش باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که میان علت و معلول هیچ‌گونه تفاوت وجود نداشته باشد، و در این صورت مسئلهٔ صدور بی‌معنی خواهد بود. همان‌گونه که اگر یک موجود از هر جهت مخالف و مباین فاعل خویش به‌شمار آید، لازمهٔ آن این خواهد بود که علت با معلول خود متناقض باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که نقیض یک شیء به هیچ‌وجه نمی‌تواند معلول آن واقع شود؛ زیرا بین دو موجود متناقض پیوسته تمانع و تفرقه حاکم است.

به این ترتیب، می‌توان گفت موجود معلول همواره دارای دو جهت است: از یک جهت متوجّه فاعل و نشان دهندهٔ آن است؛ و از جهت دیگر، متوجّه خویش و در تنگنای دایرهٔ ذات خود محدود می‌باشد. از آن جهت که متوجّه فاعل خویش است «وجود» به‌شمار می‌آید، و از آن جهت که متوجّه خویش است چیزی جز «ماهیت» نمی‌باشد. جهت وجود یک موجود را «جهت نورانی» و جهت ماهیت آن را «جهت ظلمانی» گفته‌اند.

نسبت یک معلول به فاعل خویش همانند نسبت سایه به روشنایی است. سایه از جهت این‌که روشن است، همانند نور است و روشنایی را نشان می‌دهد؛ ولی از جهت این‌که به نوعی از ظلمت آلوده است، متناقض با نور می‌باشد و از تاریکی حکایت می‌کند. همان‌گونه که جهت تاریک و ظلمانی یک سایه را به هیچ‌وجه نمی‌توان به وجود

نور نسبت داد، جهت ماهیت و حدّ یک موجود را نیز نمی‌توان به فاعل منسوب کرد. به این ترتیب، می‌توان گفت ماهیت به هیچ‌وجه مورد تعلق جعل و ایجاد واقع نمی‌شود؛ بلکه آنچه پیوسته مورد تعلق جعل و ایجاد و افاضه است، چیزی جز وجود نمی‌باشد. جعل و ایجاد، افاضه و اشراق را باید خصلت هستی به‌شمار آورد. نقش ماهیت در مورد موجودات بسیط و مجرد، همانند نقش وجود ماده در مورد موجودات مادی و مرکب می‌باشد. همان‌گونه که ملاک کثرت و تفرقه در مورد موجودات مادی و مرکب چیزی جز وجود ماده یا هیولای اولی نمی‌باشد، ملاک تعدد و دوگانگی در باب موجودات بسیط و مجرد نیز چیزی جز ماهیت نیست. به این ترتیب، می‌توان گفت هرگونه کثرت و پراکندگی در جهان بسایط و عالم مجردات، تنها از ماهیات ناشی می‌شود. مولوی در این باب گوید:

همچو آن یک نور خورشید سما   صد بود نسبت به صحن خانه‌ها

این مسئله را شیخ الرّئیس ابوعلی‌سینا پذیرفته و منشأ هرگونه ترکیب و تعدد را در جهان بسایط تنها ماهیات به شمار آورده است. وی قاعدهٔ معروف «کلّ ممکن زوج ترکیبی» را در کتاب الهیات شفا مورد بحث قرار داده است. این قاعده به‌خوبی نشان می‌دهد که هرگونه ترکیب و تعدد را باید در باب ماهیات جست‌وجو کرد؛ و به همین جهت است که ماهیات مثار کثرت و منشأ پراکندگی به‌شمار آمده‌اند.

طرح یک پرسش و بیان پاسخ آن

تاکنون ثابت شد که ماهیت به هیچ‌وجه نمی‌تواند مورد جعل و ایجاد واقع شود؛ در این صورت ممکن است این پرسش پیش آید اگر ماهیت به هیچ‌وجه مجعول نمی‌باشد، آیا نمی‌توان گفت آنچه مجعول و مخلوق نیست از مصادیق واجب‌الوجود است؟ به عبارت دیگر، گفته می‌شود وقتی چیزی در این جهان نیازمند به علت نباشد، ناچار باید آن را واجب‌الوجود به‌شمار آورد.

در مقام پاسخ به این پرسش گفته‌اند: مجعول واقع نشدن یک چیز هرگز به‌معنی واجب‌الوجود بودن آن نیست؛ زیرا برخی از امور از جهت مرتبه و مقام پایین‌تر از جعل و ایجاداند. ماهیت چیزی است که از جهت مرتبه و مقام همواره پایین‌تر از جعل و ایجاد قرار گرفته است. آنچه مجعول واقع می‌شود، ناچار دارای نوعی تحصّل و فعلیت است؛ در حالی که ماهیت، از آن جهت که ماهیت

است، دارای هیچ‌گونه فعلیت و تحصّل نمی‌باشد. واجب‌الوجود مجعول نیست، ماهیت نیز مجعول نمی‌باشد؛ ولی واجب‌الوجود فوق مقولهٔ جعل است؛ در حالی که یک ماهیت همیشه دون مرتبهٔ جعل قرار گرفته است.

اکنون که معلوم شد ماهیت به هیچ‌وجه مورد تعلق جعل و ایجاد واقع نمی‌شود، این مسئله نیز معلوم می‌شود که جعل و ایجاد خصلت وجود و ملک طلق هستی به شمار می‌آید. حقیقت وجود به ذات خویش متجلی است.تجلّی وجود، ظهور هستی است و ظهور یک شیء به هیچ وجه مباین و جدا از شیء نمی‌باشد؛ زیرا اگر چیزی مباین و جدا از یک شیء باشد، ظهور آن به شمار نمی‌آید. نخستین‌تجلّی هستی را «وجود منبسط» یا «عقل کلی» نام نهاده‌اند. وجود منبسط، مثال هستی است. عقل کلی نیز طراز وجود به‌شمار می‌آید؛ زیرا اثر فاعل در فعل، چیزی جز مثال فاعل نمی‌باشد. تأثّر و انفعال یک شیء از فاعل به معنی این است که آن شیء مثال فاعل را در خود پذیرفته است. مثلاً گفته می‌شود وقتی آتش در یک جسم اثر می‌کند و آن جسم از آتش اثر می‌پذیرد، کاری که در واقع و نفس‌الامر انجام می‌شود، این است که آتش مثال خود را که چیزی جز سخونت و گرمی نیست، در جسم دیگر ایجاد می‌کند. در مورد سایر امور نیز وضع به همین منوال است. مثلاً وقتی یک شخص به‌عنوان معلم یا گوینده، شخص دیگر را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد، کاری که انجام می‌شود این است که شخص معلم یا گوینده مثال خویش را که چیزی جز صورت عقلیهٔ وی نمی‌باشد، در شخص شنونده ایجاد می‌کند. به این ترتیب می‌توان گفت اثر فاعل، چیزی جز مثال فاعل نمی‌باشد و به همین جهت است که فعل همواره فاعل را نشان می‌دهد و از طریق فعل به فاعل می‌توان راه یافت.

این مسئله را بوعلی سینا در برخی از آثار خویش مطرح ساخته است. صدرالمتألّهین نیز در کتاب اسفار سخن وی را نقل کرده و مورد بررسی قرار داده است. عین عبارت ابن سینا به نقل از صدرالمتألهین چنین است:

> ... فإنّ کل منفعل عن فاعل فإنّما ینفعل بتوسّط مثال واقع من الفاعل فیه، و کلّ فاعل یفعل فی‌المنفعل بتوسّط مثال یقع منه فیه، و ذلک بیّن بالإستقراء فإنّ الحرارة النّاریّة تفعل فی جرم من الأجرام بأن تضع فیه

مثالها و هو السّخونة، و کذلک سائر القوی من الکیفیّات، و النّفس النّاطقة إنّما تفعل فی نفس أخری مثلها...[۱]

۱. الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۴۱۹. رساله‌ای که ملاصدرا سخن شیخ را از آن نقل می‌کند ناشناخته است و نام آن نیز معلوم نیست.

المميّز لا يصلح لتصيير الشّیء جزئیّاً و شخصیّاً

به موجب این قاعده میان تشخّص و تمیزّ تفاوت اساسی وجود دارد؛ زیرا آنچه می‌تواند ممیز به شمار آید، به هیچ‌وجه نمی‌تواند مشخّص واقع شود. شیخ مقتول، حکیم سهروردی، این قاعده را در کتاب المقاومات[1] مورد بحث و بررسی قرار داده است. در نظر وی تشخّص چیزی جز نحوهٔ وجود یا گونه‌ای از هستی نیست. این مسئله که آیا تشخّص چیست و چگونه یک شیء می‌تواند مشخص گردد، همواره میان حکما و اهل تحقیق مورد اختلاف بوده است.

گروهی از حکما بر این عقیده‌اند که تشخّص هر یک از موجودات مادی تنها به ماده است. در مورد موجودات غیرمادی، تشخّص حق تبارک و تعالی را به ذات خویش، و تشخّص سایر موجودات مجرد را به باطن ذات آنها دانسته‌اند.

گروهی دیگر گفته‌اند هر یک از موجودات ممکن‌الوجود تنها به فاعل خویش مشخص می‌گردد؛ ولی حق تبارک و تعالی به ذات خویش مشخص است.

گروه سوم بر این عقیده‌اند که هر یک از انواع موجودات که دارای افراد متعدداند، تنها از طریق عوارض مشخّصه می‌توانند تشخّص پیدا کنند.

گروه چهارم کسانی هستند که گفته‌اند هر یک از موجودات جهان، اعم از این که مادی باشند یا مجرد، تنها از طریق عوارض مشخّصه می‌توانند تشخّص پیدا کنند. تفاوت میان موجودات مجرد و مادی تنها در این است که عوارض مشخّصه در مورد موجودات مجرد، از لوازم ماهیت آنها به شمار می‌آید؛ ولی در مورد موجودات مادی عوارض مشخّصه از لوازم ماهیت نیستند. این گروه نیز مانند سایر گروه‌ها، تشخّص حق تبارک و تعالی را به نفس ذات حق دانسته‌اند.

---

۱. مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق. ج ۱. کتاب المقاومات، ص ۱۶۱.

گروه آخر که آخرین نظر را در این باب اظهار داشته‌اند، بر این عقیده‌اند که تشخّص در هر شیء چیزی جز نحوهٔ وجود آن نمی‌باشد؛ یعنی نحوهٔ وجود یا گونه‌ای از هستی را «تشخص» می‌نامند. بیش‌تر اهل تحقیق این عقیده را پذیرفته و آن را مورد تأیید قرار داده‌اند. در میان مجموع اقوال و عقاید مزبور تنها همین عقیده است که عقل و برهان نیز با آن مساعد می‌باشند. کسانی که می‌گویند تشخّص یک موجود تنها از طریق فاعل آن حاصل می‌شود، یکی از دو معنی زیر را بیش‌تر نمی‌توانند در نظر داشته باشند:

اگر مقصود آنها از این سخن این باشد که فاعل، پیوسته معطی وجود و سبب هستی شیء است و هستی یک شیء نیز عین تشخّص آن به شمار می‌آید، این سخن را باید یک سخن معقول و منطقی به‌شمار آورد. ولی در این صورت نمی‌توان گفت تشخّص یک شیء به فاعل آن است، زیرا فاعل تنها سبب هستی یک شیء است نه چیز دیگر.

ولی اگر مقصود آنها از این سخن این باشد که فاعل ملاک تشخّص است، در این صورت باید گفت این سخن خلاف مقتضای برهان است؛ زیرا فاعل به حکم این‌که معطی وجود و سبب هستی یک شیء است، ناچار باید مقدّم بر هستی آن شیء باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که وقتی فاعل در رتبهٔ مقدّم بر وجود یک شیء قرار گرفته باشد، هرگز نمی‌تواند موجب تشخّص آن شیء واقع شود؛ و این بدان جهت است که تشخّص یک شیء به هیچ‌وجه مقدم بر شیء نیست؛ زیرا تشخّص یک شیء همواره در رتبهٔ وجود آن قرار گرفته است. سخن گروه نخست نیز خالی از خلل و خطا نیست؛ زیرا وجود ماده چون همیشه در نهایت ابهام است، به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب تشخّص یک شیء گردد. علاوه بر آنچه ذکر شد، هیولای اولی در نظر حکما یک امر مشترک به شمار می‌آید. این مسئله نیز بسیار روشن است که یک امر مشترک به هیچ وجه نمی‌تواند علت تشخّص باشد. این نکته را نیز نباید فراموش کرد که میان ماده و تشخّص یک نوع تقابل آشتی‌ناپذیر موجود است؛ زیرا ماده حامل قوّهٔ شیء است؛ در حالی که تشخّص، موجب فعلیت آن می‌باشد.

عوارض مشخّصه یا اَمارات تشخّص؟

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، این مسئله به‌روشنی معلوم می‌شود که تشخّص یک شیء نه به ماده است و نه به‌فاعل؛ بلکه تشخّص یک شیء چیزی جز نحوهٔ وجود و نوع هستی آن نمی‌باشد. همان‌گونه که در آغاز این مبحث گذشت؛ بسیاری از بزرگان اهل

تحقیق این عقیده را پذیرفته و آن را مورد تأیید قرار داده‌اند.

نخستین بنیادگذار فلسفهٔ اسلامی، حکیم ابونصر فارابی، این عقیده را در آثار خویش مورد تأیید قرار داده است. صدرالمتألهین شیرازی نیز از پیروان سرسخت این مذهب به شمار می‌آید. به این ترتیب می‌توان گفت وجود و تشخّص نسبت به یکدیگر دو مفهوم مساوق به شمار می‌آیند. دو مفهوم نسبت به یکدیگر هنگامی می‌توانند مساوق به‌شمار آیند که در جهان خارج بیش از یک مصداق نداشته باشند. وجود و تشخّص دو مفهومی هستند که در جهان خارج بیش‌تر از یک مصداق نمی‌توان برای آنها پیدا کرد.

وقتی این مسئله ثابت شود که تشخُص در جهان خارج چیزی جز نحوهٔ وجود و نوع هستی نمی‌باشد، این مسئله نیز ثابت می‌شود که زمان و مکان و کَم و کیف و بالأخره کلیهٔ عوارض مشخّصه از لوازم شخص و عاملان تشخّص به‌شمار می‌آیند؛ یعنی عوارض مشخّصه تنها می‌تواند کاشف تشخّص و حاکی از وجود شخص باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که آنچه کاشف تشخُص است، همیشه غیر از آن است که مشخص واقعی به‌شمار می‌آید. به همین جهت است که عوارض مشخّصه در نظر حکما امارات تشخّص نامیده شده‌اند. دلیل این که اَمارات تشخّص نمی‌توانند مشخصّات حقیقی به‌شمار آیند، این است که ضمیمه شدن یک کلی یا چند کلی به کلی دیگر به هیچ‌وجه موجب تشخُص نمی‌گردد؛ زیرا ماهیت هر یک از اشیاء، که کلی طبیعی نیز نامیده می‌شود، در حد ذات خود نه کلی است و نه جزئی، وقتی به‌طور مثال ماهیت انسان در حدّ ذات خود نه کلی است و نه جزئی، ماهیت هر یک از زمان و مکان و کمّ و کیف و سایر عوارض مشخّصه نیز در حدّ ذات خود نه کلی است و نه جزئی.

به این ترتیب باید گفت ضمیمه شدن ماهیت زمان یا مکان، کم یا کیف، و یا هرگونه عرض دیگر به ماهیت انسان هرگز نمی‌تواند موجب پیدایش تشخّص گردد. در این صورت باید برای اثبات تشخّص به جست‌وجوی منشأ و مبدأ دیگری پرداخت. جای هیچ‌گونه تردید نیست که وقتی ماهیات و انضمام آنها به یکدیگر نتوانند منشأ پیدایش تشخّص واقع شوند، مبدأ تشخّص را تنها باید در وجود خارجی جست‌وجو کرد. نتیجهٔ این سخن آن است که آنچه به‌طور مثال انسان رامشخص می‌نماید، چیزی جز نحوهٔ وجود خارجی و نوع هستی آن نمی‌باشد. این مسئله را نباید فراموش کرد که ضمیمه ساختن یک ماهیت به ماهیات دیگر، اگرچه موجب تشخُص نمی‌گردد، ولی به‌خوبی

می‌تواند علت حصول امتیاز به شمار آید. بنابراین، باید گفت میان تشخّص و امتیاز تفاوت اساسی وجود دارد. تفاوت میان تشخّص و امتیاز در این است که تشخّص برای یک شیء یک وصف مستقل و خود به‌خود نمی‌باشد؛ زیرا صفت ممتاز بودن هنگامی برای یک شیء اثبات می‌گردد که آن شیء از همهٔ امور که با آن مشترک‌اند، جدا گشته و در قالب یک حدّ محدود گردد. به این ترتیب باید گفت اگر یک شیء با امور دیگر در هیچ‌چیز مشترک نباشد، ناچار به صفت ممتاز بودن نیز نیازمند نخواهد بود؛ در حالی که یک شیء اگر با هیچ امری از امور مشترک نباشد، در حدّ ذات خود مشخص است.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت یکی از پیروان صدرالمتألهین را در اینجا جهت مزید توضیح نقل کنیم:

> قد ثبت إنّ تشخّص کلّ شیء إنّما هو بوجوده، و إنّ الزّمان و الوضع و الکمّ و الأین و غیرها من العوارض لوازم للشّخص و علامات له؛ فکلّ شخص جسمانی تتبدّل علیه هذه العوارض (کلاً أو بعضاً) فتبدلها تابع لتبدّل الوجود بل هو عینه بوجه...[1].

۱. اصول المعارف، ص ۹۰.

لكلّ واحد من أنواع الأجسام المادّيّة صورة أخرى غير الصّورة الجسميّة بها يصير ذلك النّوع نوعاً

هر یک از انواع اجسام مادی علاوه بر صورت جسمیهٔ خویش دارای یک صورت نوعی نیز می‌باشد. وجود اختلاف در میان انواع اجسام به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند تفاوت آشکار میان یک جسم نباتی و جمادی را نادیده انگارد. تصور جسم مطلق به‌طور مجرد و بدون هیچ‌یک از صور نوعی برای بشر امکان‌پذیر نمی‌باشد. برخورد انسان با جهان اجسام تنها از طریق صورت‌های گونه‌گون عنصری و معدنی یا جمادی و نباتی و حیوانی امکان‌پذیر می‌گردد. صدق صورت‌های نوعی در مورد اجسام، از نوع صدق مفاهیم عرضی به‌شمار نمی‌آید. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر صدق یک مفهوم از نوع صدق مفاهیم عرضی نباشد، ناچار باید یک مفهوم ذاتی و جوهری به‌شمار آید. جای هیچ‌گونه تردید نیست که مفهوم هر یک از صورت‌های نوعی در مورد اجسام نسبت به مفهوم جسم مطلق، یک مفهوم اخص به‌شمار می‌آید. به این ترتیب، می‌توان گفت مفهوم اخصّ صورت نوعی نسبت به مفهوم اعمّ جسم مطلق، یک مقوّم جوهری و ذاتی به‌شمار می‌آید و در اینجااست که جوهر جسم به انضمام یک صورت نوعی جوهری، نوعی از انواع جسم را تشکیل می‌دهد. اکنون ممکن است کسانی جوهر بودن صورت نوعی اجسام را مورد انکار قرار دهند و ادعا کنند که یک جسم می‌تواند در ضمن یک سلسله از صورت‌های عرضی نیز تحقق پیدا کند. مثلاً گفته می‌شود یک قطعه آهن چیزی جز جسم جامد نیست؛ ولی این جسم جامد را می‌توان با یک سلسله تحولات مصنوعی و عرضی به صورت‌های گونه‌گون آشکار ساخت. در این صورت چگونه می‌توان ادعا کرد که هر یک از صورت‌های نوعی اجسام، یک مقوّم جوهری به‌شمار می‌آید؟

حکما این اشکال را مورد بررسی قرار داده و گفته‌اند کسانی که این گونه اشکال‌ها را مطرح می‌سازند، کسانی هستند که نتوانسته‌اند میان مرکب حقیقی و مرکب اعتباری تفاوت قائل شوند. این گروه این مسئله را فراموش کرده‌اند که بین مرکب حقیقی و مرکب اعتباری تفاوت بسیار است. زیرا مرکب حقیقی در جهان خارج عبارت است از چیزی که دارای هویت یگانه باشد. آثاری که بر آن بار می‌گردد، نیز غیر از آثاری می‌باشد که بر اجزاء آن بار می‌گردد. هر یک از عناصر و موالید در جهان اجسام بدون تردید دارای این خصلت و خاصیت می‌باشند.

ولی مرکب اعتباری عبارت است از چیزی که دارای هویت یگانه نیست؛ آثاری که بر آن بار می‌گردد نیز چیزی جز همان آثاری که بر اجزاء آن بار می‌گردد نمی‌باشد. مثلاً گفته می‌شود وجود خانه در جهان خارج یک مرکب اعتباری است؛ زیرا وجود خانه دارای هویت یگانه نیست. آثاری نیز که بر وجود خانه بار می‌گردد، چیزی نیست جز همان آثاری که بر اجزاء و مصالح آن باز می‌گردد. به این ترتیب، می‌توان گفت صورت‌های نوعی در مورد مرکب‌های اعتباری، یک سلسله صورت‌های اعتباری به‌شمار می‌آیند و این صورت‌ها به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند مقوّم جوهری محسوب گردند. آنچه می‌تواند مقوّم جوهری به‌شمار آید، صورت نوعی یک جسم در مورد مرکب‌های حقیقی می‌باشد. به این ترتیب باید گفت صورت‌های نوعی در مورد اجسام، یک سلسله صورت‌های جوهری می‌باشند که پیوسته با صورت جسمی متحد و یگانه به‌شمار می‌آیند.

یک برهان دیگر در مورد صورت‌های نوعی

حکما برای اثبات جوهر بودن صورت‌های نوعی چندین برهان اقامه کرده‌اند. که یکی از آن براهین در اینجا خلاصه و تقریر می‌شود.

جای هیچ‌گونه تردید نیست که ما اجسام را در برابر خود بر حسب آثار گونه‌گون که بر آنها بار می‌گردد، گونه‌گون می‌یابیم. این اختلاف و تفاوت که در جهان اجسام وجود دارد، بدون یک برهان قاطع قابل توجیه و تفسیر نیست. اختصاص یافتن یک سلسله آثار به یک نوع مخصوص بدون تردید مستلزم وجود یک مخصِّص است. سؤال در این است که این مخصِّص چیست و رابطهٔ آن با جسم کدام است؟ بدون تردید این مخصِّص نمی‌تواند جسم مشترک به‌شمار آید. زیرا جسم در میان همهٔ انواع اجسام مشترک است، و چیزی که مشترک باشد، هرگز نمی‌تواند مخصِّص واقع شود. هیولای اولی یا مادهٔ مشترک نیز

نمی‌تواند مخصّص واقع شود، زیرا هیولای اولی چیزی جز قبول و استعداد نمی‌باشد. این مسئله نیز بسیار روشن است که قبول محض و استعداد صرف هرگز نمی‌تواند نسبت به شیء دیگر مخصّص واقع شود.

در وجود یک موجود مجرد و مفارق قدسی نیز نمی‌توان مخصّص را جست‌وجو نمود؛ زیرا نسبت یک موجود مجرد به همهٔ اجسام همواره یکسان و یکنواخت می‌باشد. وقتی این مسئله به اثبات رسد که آنچه مخصّص است نه جسم مطلق است و نه هیولای اولی و نه یک موجود مجرد، این مسئله به‌آسانی اثبات می‌شود که آنچه مخصّص است تنها صورت نوعی یک جسم به‌شمار می‌آید.

در اینجا ممکن است کسی بگوید آنچه مخصّص آثار مخصوص در یک جسم می‌باشد، هیچ‌یک از امور فوق‌الّذکر نیست، بلکه تنها برخی از عوارض ملحق به جسم می‌شوند و این عوارض‌اند که مخصّص آثار مخصوص در یک جسم واقع می‌شوند. اهل تحقیق این سخن را مردود دانسته و گفته‌اند ملحق شدن برخی از عوارض به جسم بدون یک مخصّص امکان‌پذیر نمی‌باشد. اکنون اگر آن مخصّص خود یک عرض دیگر باشد، ناچار در ملحق شدن به جسم نیازمند به مخصّص دیگر خواهد بود؛ و این امر چیزی است که مستلزم دور یا تسلسل می‌گردد. به این ترتیب، باید گفت مخصّص چیزی است که ناچار در داخل خود جسم می‌باشد و این همان چیزی است که آن را «صورت نوعی» در جسم خوانده‌اند.

همان‌گونه که در آغاز این مبحث یادآوری شد، صورت نوعی نسبت به جسم یک مقوّم جوهری به‌شمار می‌آید. این مطلب نیز بسیار روشن است که مقوّم جوهری در یک شیء به مثابهٔ فاعل آن می‌باشد. به این ترتیب، گفته می‌شود همان گونه که صورت جسمیه نسبت به هیولای اولی شریک علت خوانده شده است، صورت نوعی نیز نسبت به جسم، نوعی فاعل به شمار می‌آید. نتیجهٔ این سخن آن است که هستی یک شیء را پیش از هر چیز دیگر صورت نوعی آن تشکیل می‌دهد. وجود یک شیء را اگر از جهت مراتب هستی در نظر بگیریم، باید بگوییم پس از صورت نوعی صورت جسمیه، و پس از صورت جسمیه هیولای اولی قرار گرفته است.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان به یک نتیجهٔ دیگر نیز دست یافت. آن نتیجه عبارت است از این‌که هرگاه صورت نوعی یک شیء نابود گردد، صورت

جسمیهٔ آن نیز نابود می‌گردد؛ همانگونه که هرگاه یک صورت نوعی جدید حادث گردد، صورت جسمیهٔ تازه‌ای نیز حادث می‌گردد. این اندیشه که با تحول و دگرگونی صورت‌های نوعی صورت جسمیهٔ یک شیء همچنان به حال خود باقی و پابرجااست، یک اندیشهٔ نامعقول و غیر منطقی به‌شمار آمده است.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت استاد بزرگوارم مرحوم علّامهٔ طباطبایی را در این باب، نقل کنیم:

لمّا کانت الصّورة النّوعیّة مقوّمة لمادّتها الثّانیة الّتی هی الجسم المؤلّف من المادّة و الصّورة الجسمیّة کانت علّة فاعلیّة للجسم متقدّمة علیه کما أنّ الصّورة الجسمیة شریکة العلة للمادة الاولی. و یتفرع علیه اوّلاً، ان الوجود، اوّلاً للصورة النّوعیة و بوجودها توجد الصورة الجسمیّة ثمّ الهیولی بوجودها الفعلی. و ثانیاً انّ الصّور النّوعیّة لا تحفظ الجسمیّة إلی بدل، بل توجد بوجودها الجسمیة ثمّ إذا تبدلت إلی صورة أخری تخالفها نوعاً ببطلانها الجسم، ثمّ حدثت جسمیّة أخری بحدوث الصّورة التّالیة[1].

---

۱. نهایة الحکمة. ص ۹۷.

لیس فی الوجود موجود یوصف بالإطلاق إلّا و له وجه إلی التّقیید

هیچ موجودی در دار هستی به وصف اطلاق موصوف نمی‌باشد، مگر این‌که از جهتی بتوان آن را مقید نیز به‌شمار آورد، چون یک موجود مطلق حداقل می‌تواند مورد تعقل واقع شود. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر یک موجود مورد تعقل واقع شود، ناچار باید آن را یک موجود متعیّن به شمار آورد؛ زیرا مورد تعقل واقع شدن یک موجود چیزی جز تعیّن آن نمی‌باشد و تعیّن یک موجود نیز مقید بودن آن را آشکارا نشان می‌دهد. به این ترتیب می‌توان گفت آنچه مطلق است، رویی به مقید دارد و همواره راهی را به جهان قید می‌گشاید.

اگر این مسئله درست باشد و این حکم صادق باشد که آنچه مطلق است، رویی به مقید دارد، این حکم نیز صادق خواهد بود که آنچه مقید است، رویی به مطلق دارد؛ زیرا یک موجود مقید همواره راه خود را به عالم اطلاق می‌گشاید. دریافت این مسئله و شناختن این حکم، تنها برای کسی میسر است که معنی مطلق و مقید را نیک بداند و حقایق اشیاء را آن‌چنان که هستند بشناسد. معرفت حق و خلق و شناختن رابطه میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود بدون شناخت نوع ارتباط بین مطلق و مقید امکان‌پذیر نیست. به همین جهت است که عرفای آگاه، غیب هویت حق تبارک و تعالی را اشاره به مقام اطلاق وی دانسته‌اند.

مقام اطلاق مقام لا تعیّن است، در این مقام هیچ‌گونه قید یا اعتبار خاص مجال ظهور نمی‌یابد و همهٔ اعتبارات محو و نابود می‌گردند. مرتبهٔ اسماء و صفات، یا ظهور نسب و اضافات، به هیچ‌وجه مقام اطلاق یا غیب هویت حق تبارک و تعالی به‌شمار نمی‌آید. مقام اسماء و صفات در نظر عرفا عبارت است از مقامی که حق تبارک و تعالی ذات خویش را

تعقل و ادراک می‌نماید. این مقام از جهت مرتبه بعد از مقام اطلاق و غیب هویت حق تبارک و تعالی می‌باشد؛ ولی همین مقام از جهت این‌که حق مورد تعقل و ادراک غیر واقع می‌شود، یک مقام مطلق به شمار می‌آید. این مقام را مقام‌تجلّی ذاتی یا نخستین تعیّن حق به شمار آورده‌اند. مسئلهٔ‌تجلّی و معنی ظهور در آثار عرفای بزرگ به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. نقل اقوال و عقاید عرفا در این باب از گنجایش این مختصر بیرون است. مسئله مطلق و مقید و نوع ارتباط آنها با یکدیگر در کتاب کوچک، ولی پر محتوای نصوص، به صورتی جالب و مختصر مطرح شده است. بی‌مناسبت نیست عین عبارت عارف آگاه شیخ صدرالدّین قونوی را جهت مزید توضیح در اینجا بیاوریم. عین عبارت وی در این باب چنین است:

> نصّ جلیل: إعلم أنّه لیس فی الوجود موجود یوصف بالإطلاق إلّا وله وجه إلی التّقیید و لو من حیث تعیّنه فی تعقّل متعقّل ما، أو متعقّلین، و کذلک لیس فی‌الوجود موجود محکوم علیه بالتّقیید إلّا وله وجه إلی الإطلاق، و لکن لا یعرف ذلک إلّا من عرف الاشیاء معرفة تامّة بعد معرفة الحّق و معرفة کلّ ما یعرف (یعرفه به ـخ) و من لم یشهد هذا المشهد ذوقاً لم‌یتحقّق بمعرفة الحقّ و الخلق[1].

برای شخص آگاه و بصیر پوشیده نیست که آنچه در این باب آمده است نه تنها نوع ارتباط میان مطلق و مقید را روشن می‌سازد، بلکه بر وجود نوعی دیالکتیک نیز به‌گونه‌ای آشکار دلالت می‌نماید؛ زیرا وقتی مطلق از درون مقید آشکار می‌گردد و مقید نیز چیزی جز تعیّن مطلق نباشد، به‌روشنی می‌توان گفت آنچه میان مطلق و مقید جریان دارد چیزی جز یک نوع ارتباط دیالکتیک گونه نمی‌باشد. نگارندهٔ این سطور بر این عقیده است که معنی مطلق و مقید و نوع ارتباط میان آنها اساس دیالکتیک را تشکیل می‌دهد. اساس این نوع اندیشه را در آثار عرفای آگاه باید جست‌وجو کرد. این طرز تفکر در مکتب معنوی عرفان بیش از هر مکتب فلسفی دیگر بارز و آشکار است.

لازم به یادآوری است که آنچه تاکنون در اینجا مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفت، عبارت است از نوعی مطلق که همواره در مقابل مقید واقع می‌شود. این نوع مطلق را «لابشرط قسمی» نیز نامیده‌اند، زیرا وقتی مطلق در مقابل مقید قرار گیرد، معنی آن این است که مطلق و مقید دو قسم جداگانه از یک مقسم به شمار می‌آیند. جای هیچ‌گونه تردید نیست

---

۱. رسالة النصوص. ص ۵۰.

که مقسم نسبت به اقسام خود همواره مطلق و لابشرط است. این‌گونه مطلق را حکما در باب اعتبارات «ماهیت لابشرط مقسمی» نام گذاشته‌اند. مطلق در مقابل مقید از هرگونه قید یا تعیّن آزاد است، ولی از قید اطلاق آزاد نیست.

اکنون اگر مطلق از قید اطلاق نیز آزاد و رها باشد، دیگر نمی‌توان گفت مطلق در مقابل مقید واقع شده است؛ زیرا هیچ‌گونه مقابله و برابری در این مورد قابل تصور نمی‌باشد.

این مسئله تحت عنوان اعتبارات ماهیت در آثار حکما به‌تفصیل مورد بحث و بررسی واقع شده است. ماهیت در نظر حکما به سه قسم اصلی تقسیم شده که عبارتند از:

۱. ماهیت مخلوط یا بشرط شیء
۲. ماهیت مجرده یا بشرط لا
۳. ماهیت مطلقه یا لابشرط

همان گونه که در این تقسیم مشاهده می‌شود، ماهیت به عنوان مطلق یکی از اقسام سه‌گانه به‌شمار می‌آید. ماهیت به عنوان مطلق در این تقسیم اگر چه از قید تخلیط و تجرید آزاد است، ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت از قید اطلاق نیز آزاد است. زیرا اگر از قید اطلاق نیز آزاد باشد، در مقابل مخلوط و مجرده قرار نمی‌گیرد.

حکما پس از تقسیم ماهیت به اقسام سه‌گانه، به این نتیجه رسیده‌اند که آنچه می‌تواند به این اقسام سه‌گانه تقسیم گردد و هر یک از اقسام را بپذیرد، چیزی است که نسبت به همه اقسام مطلق و لابشرط به‌شمار می‌آید. آنچه می‌تواند نسبت به همهٔ اقسام مطلق و لا بشرط باشد، ناچار باید از قید اطلاق نیز مطلق و آزاد باشد.

اکنون اگر این مسئله در باب وجود مورد بررسی واقع شود، ناچار باید گفت آنچه می‌تواند هم مطلق باشد و هم مقید، چیزی است که هم از قید اطلاق آزاد است و هم از قید تقیید. آنچه از قید اطلاق و تقیید آزاد است، مطلق ذاتی است؛ مطلق ذاتی، از آن جهت که مطلق ذاتی است، نه موصوف به هیچ‌گونه صفت است و نه محکوم به هیچ‌گونه حکم؛ از هر گونه نسبت و اضافه نیز آزاد است؛ زیرا هرگونه وصف یا اضافه مستلزم نوعی تعیّن و تقیید است. این مسئله نیز بسیار روشن است که تعقل و ادراک هرگونه قید یا تعین، مسبوق به عدم تعیّن است؛ و این همان چیزی است که با اطلاق ذاتی منافات کامل دارد.

به این ترتیب، باید گفت اطلاق ذاتی در باب وجود دارای یک معنی سلبی است.

معنی آن این است که هیچ‌گونه قید اگرچه قید اطلاق باشد، در این باب معتبر نیست؛ ولی به‌هیچ‌وجه عدم قید نیز در این باب معتبر شناخته نمی‌شود. به عبارت دیگر باید گفت میان عدم قید و قید عدم تفاوت اساسی وجود دارد. آنچه در این باب می‌توان گفت این است که قید معتبر نیست؛ ولی آنچه لازم است از آن پرهیز شود، این است که گفته شود عدم قید در این باب معتبر است.

اکنون بی‌مناسبت نیست قول صدرالدّین قونوی را در این باب جهت مزید توضیح بیاوریم:

> إعلم أنّ الحق من حیث إطلاقه الذّاتی لایصّح أن یحکم علیه بحکم، أو یعرف بوصف، أو یضاف إلیه نسبة‌ما من وحدة، أو وجوب وجود، أو مبدئیّة، أو إقتضاء إیجاد، أوْ صدور أثر، او تعلّق علم منه بنفسه، أو غیره. لأنّ کلّ ذلک یقضی بالتّعیّن و التّقیید، و لاریب أنّ تعقّل کلّ تعیّن یقضی بتبع اللّاتعیّن علیه، و کلّ ما ذکرناه بنا فی الاطلاق، بل تصّور إطلاق الحّق یشترط أن یتعقّل بمعنی أنّه وصف سلبی لا بمعنی أنّه اطلاق ضّده التّقیید، بل هو إطلاق عن الوحدة و الکثرة...[۱].

---

۱. همان. ص ۶.

الوحدة لیست بعدد بل هی مبدأ له

واحد در نظر حکما یک عدد به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه آنچه می‌توان در این باب گفت این است که واحد، مبدأ و منشأ پیدایش همهٔ اعداد است. عدد چیزی است که از تکرار واحد به‌وجود می‌آید. تکرار واحد در هر مرحله‌ای از مراحل موجب پیدایش یک عدد می‌گردد. تکرار واحد به هیچ‌وجه در یک مرحلهٔ معین محدود و متوقف نمی‌گردد؛ زیرا سلسلهٔ اعداد بی‌پایان است و هیچ‌کس نمی‌تواند برای آن حدیقف تعیین نماید. در سلسلهٔ بی‌پایان اعداد هر عدد را یک نوع ممتاز به‌شمار آورده‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در سلسلهٔ غیر متناهی اعداد، هر عدد دارای ماهیت مخصوص است.

حکما ماهیات اعداد را با یکدیگر متباین دانسته‌اند. اختلاف و تفاوت ماهیات در سلسلهٔ اعداد از طریق اختلاف در لوازم آنها اثبات می‌گردد؛ زیرا وجود اختلاف در لوازم می‌تواند وجود اختلاف در ملزوم را اثبات نماید. وجود اختلاف در آثار و لوازم اعداد به هیچ‌وجه قابل انکار نمی‌باشد.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود انواع گونه‌گون و بی‌پایان اعداد نسبت به یکدیگر متباین و متفاوت می‌باشند. اختلاف و تفاوت در میان انواع اعداد هنگامی تحقق پیدا می‌کند که ماهیت هر یک از اعداد بشرط‌لا اخذ و اعتبار گردد. وقتی ماهیت هر یک از اعداد بشرط‌لا اعتبار شود، انجام هرگونه حمل و اشتقاق در میان آنها با اشکال روبه‌رو می‌گردد؛ زیرا حمل و اشتقاق در مواردی می‌تواند صادق باشد که ماهیت اشیاء لابشرط مورد لحاظ و اعتبار واقع شود.

اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر ماهیت هر یک از اعداد، یک ماهیت بشرط‌لا به‌شمار می‌آید، چگونه می‌توان ادعا کرد هر یک از اعداد از اعداد دیگر مشتق می‌شوند و یا بر آنها حمل می‌گردند؟

جای هیچ‌گونه تردید نیست که اگر ماهیت هر یک از اعداد یک ماهیت بشرط‌لا به‌شمار آید، به هیچ‌وجه نمی‌توان گفت یک عدد از اعداد دیگر مشتق می‌شود؛ زیرا یک ماهیت بشرط‌لا همواره دافع و طارد ماهیات دیگر به‌شمار می‌آید. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر چیزی دافع و طارد ماهیات دیگر باشد، هرگز نمی‌تواند منشأ پیدایش آنها واقع شود. به این ترتیب، باید گفت هیچ‌یک از اعداد منشأ پیدایش اعداد دیگر نمی‌باشد. آنچه می‌تواند منشأ پیدایش همهٔ اعداد واقع شود، چیزی جز واحد نیست. دلیل این امر آن است که واحد یک امر لابشرط است؛ به همین جهت دارای یک ماهیت معین عددی نمی‌باشد. چیزی که عدد به شمار نیاید و نسبت به همهٔ انواع اعداد نیز لابشرط باشد، می‌تواند منشأ پیدایش همهٔ اعداد واقع شود.

برخی گفته‌اند واحد منشأ پیدایش اعداد نیست؛ بلکه هر یک از اعداد را می‌توان از اعداد دیگر به وجود آورد. به‌طور مثال گفته می‌شود عدد ده چیزی است که می‌تواند از چند طریق گونه‌گون به‌وجود آید. اعدادی که می‌توانند در پیدایش عدد ده مؤثر واقع شوند؛ مثلاً دو عدد پنج، یک عدد سه به انضمام یک عدد هفت، یک عدد شش به انضمام یک عدد چهار، و... هستند. شاید این سخن در نظر علمای علم حساب درست و معتبر باشد؛ ولی به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را از نقطه نظر فلسفی مورد تأیید و تصدیق قرار داد؛ زیرا اگر کسی منشأ پیدایش عدد ده را اعداد مزبور بداند با یکی از این دو اشکال روبه‌رو خواهد شد:

۱. ترجیح بدون مرجِّح
۲. تکرار در اجزاء ماهیت

اگر گفته شود عدد ده تنها از دو عدد پنج تشکیل می‌شود، گفته می‌شود دو عدد پنج به هیچ‌وجه بر سایر اعدادی که می‌توانند تشکیل دهندهٔ ده به‌شمار آیند ترجیح ندارد؛ ولی اگر گفته شود عدد ده از مجموع اعدادی تشکیل می‌شود که می‌توانند در پیدایش آن مؤثر واقع شوند، در این صورت تکرار در اجزاء ماهیت امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. این مسئله نیز بسیار روشن است که تکرار در اجزاء ماهیت مستلزم این است که یک شیء از ذاتیات خویش بی‌نیاز باشد. بی‌نیاز بودن از ذاتیات نیز امری محال و نامعقول به‌شمار می‌آید.

دلیل این امر که تکرار در اجزاء ماهیت می‌تواند موجب بی‌نیاز بودن یک شیء از

ذاتیات خویش گردد این است که اگر در اجزاء یک ماهیت تکرار حاصل شود،لازمهٔ آن این خواهد بود که ماهیت با وجود هر یک از اجزاء خود می‌تواند از سایر اجزاء مکرّر بی‌نیاز باشد؛ و این همان چیزی است که آن را بی‌نیازی از ذاتیات نامیده‌اند. به این ترتیب باید گفت منشأ پیدایش هیچ‌یک از اعداد را نمی‌توان اعداد دیگر به‌شمار آورد؛ بلکه آنچه می‌تواند منشأ پیدایش اعداد واقع شود، امری است لابشرط که آن را واحد می‌خوانند.

نقش قاعده در آثار محی‌الدّین عربی

محی‌الدّین عربی، که یک فیلسوف صوفی یا صوفی فیلسوف به‌شمار می‌آید، در بیش‌تر آثار خود وحدت حقیقت وجود را اصل اساسی دانسته و همهٔ مسائل دیگر را بر آن مبتنی ساخته است. برخی از اهل تحقیق آثار محی‌الدّین را بالغ بر صدوپنجاه اثر دانسته‌اند که تنها بخشی از آنها به طبع رسیده است. آثار ابن عربی هرچه باشد، دو کتاب معروف فتوحات مکیه و فصوص الحکم از جملهٔ جامع‌ترین آنها به‌شمار می‌آید.

محی‌الدین در مسئلهٔ ربط حادث به قدیم، اتصال میان خدا و جهان یا حق و خلق را همانند اتصال میان واحد عددی و سایر اعداد دانسته است. همان‌گونه که واحد عددی منشأ پیدایش همهٔ اعداد به‌شمار می‌آید، حق تبارک و تعالی نیز در عین وحدت خویش جمیع جلوه‌های گونه‌گون جهان را پدید آورده است. واحد به عنوان یک امر لابشرط عین اعداد است. هرگونه‌تفرقه و جدایی میان واحد و عدد مستلزم نیستی و نابودی عدد می‌باشد. حق تبارک و تعالی نیز در عین تنزّه و پاکی از هرگونه آثار حدوث، بر همهٔ حوادث محیط و بر جمیع موجودات مسیطر است. هرگونه تفرقه و جدایی میان حق و خلق معنی نیستی و نابودی خلق را آشکار می‌سازد. مسئلهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و هم‌چنین مسئلهٔ تنزیه و تشبیه از جمله مسائل عمیق و در عین حال بسیار ظریف علم عرفان به‌شمار می‌آید. سخنان ابن عربی در این باب درخور بررسی و شایان توجه است.

وحدة المعقولات ليست كوحدة المحسوسات وحدة عدديّة

واحد بودن در امور معقول مانند واحد بودن در امور محسوس نیست؛ زیرا واحد بودن در امور محسوس از نوع واحد عددی به‌شمار می‌آید؛ در حالی که واحد بودن در امور معقول از نوع واحد در عدد نمی‌باشد. برای روشن شدن معنی این قاعده، لازم است معنی وحدت و اقسام گونه‌گون آن را در اینجا به‌طور اجمال مورد بررسی قرار دهیم. مفهوم وحدت بدون تردید یکی از مفاهیم عام به شمار می‌آید. مفاهیم عام، مفاهیمی هستند که از حیث شمول و گسترش دایرهٔ عمومیت هیچ مفهومی نمی‌تواند با آنها برابری نماید.

شناخت این مفاهیم به هیچ‌وجه از طریق تعریف امکان‌پذیر نیست؛ زیرا چیزی که اعم اشیاء باشد، اعرف اشیاء نیز خواهد بود. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر چیزی اعرف اشیاء باشد، به‌هیچ‌وجه نیازمند تعریف نمی‌باشد. به علاوه، این‌گونه مفاهیم چون‌اعم مفاهیم به‌شمار می‌آیند، نمی‌توانند دارای جنس باشند؛ و وقتی دارای جنس نباشند، دارای فصل نیز نخواهندبود. این مسئله نیز بسیار روشن است که اگر چیزی دارای جنس و فصل نباشد، نمی‌تواند دارای تعریف به‌عنوان یک حدّ تام باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت مفهوم وحدت نیز مانند مفهوم وجود و وجوب یکی از مفاهیم عام بدیهی است که بدون هیچ واسطه در ذهن آدمی حاصل می‌شود.

اقسام واحد

واحد در نظر حکما به اقسام گونه‌گون تقسیم شده و برای هر تقسیم ملاک و ضابطه‌ای موجود است. واحد در تقسیم نخست به دو قسم مختلف تقسیم شده که به ترتیب عبارتند از:

۱. واحد حقیقی

۲. واحد غیرحقیقی

«واحد حقیقی» عبارت است از چیزی که در متصف گشتن به صفت واحد نیازمند به واسطهٔ در عروض نباشد. به عبارت دیگر، باید گفت واحد حقیقی عبارت است از چیزی که صفت وحدت صفت خود آن به شمار آید، نه صفت چیزی که متعلق آن باشد. به این ترتیب معلوم می‌شود واحد غیر حقیقی چیزی است که صفت واحد بودن صفت خود آن نباشد؛ بلکه صفت متعلق آن به‌شمار آید. به‌طور مثال گفته می‌شود هوشنگ و منوچهر در انسان بودن خود یک چیز هستند؛ کلاغ و کبوتر نیز در حیوان بودن یک چیز به‌شمار می‌آیند. جای هیچ‌گونه تردید نیست که در مثال نخست آنچه واحد حقیقی است انسان است؛ ولی در عین حال انسان واسطه‌ای است که صفت واحد بودن را در هوشنگ و منوچهر محقق می‌نماید. در مثال دوم نیز، آنچه واحد حقیقی است حیوان است؛ ولی در عین حال حیوان واسطه‌ای است که باعث عروض صفت واحد در کلاغ و کبوتر می‌گردد.

اکنون که تقسیم واحد به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی معلوم شد، این مسئله نیز معلوم می‌شود که هر یک از این دو قسم نیز به اقسام گونه‌گون دیگر قابل تقسیم می‌باشند. واحد حقیقی را به دو قسم تقسیم کرده‌اند. این تقسیم به اعتبار این است که واحد حقیقی در برخی موارد ذاتی است که دارای وحدت است، ولی در برخی موارد مسئلهٔ ذات مطرح نیست، بلکه آنچه واحد است چیزی جز خود حقیقت وحدت نیست. آن‌جا که واحد چیزی جز خودحقیقت وحدت نیست، «واحد به وحدت حقه» نامیده می‌شود؛ ولی آن‌جا که واحد عبارت است از ذاتی که دارای وحدت است «واحد حقیقی غیر حقه» به‌شمار می‌آید. واحد به وحدت حقه را نیز به دو قسم تقسیم کرده‌اند. آن دو قسم به ترتیب عبارتند از:

۱. واحد حقّهٔ حقیقیّهٔ اصلیّه

۲. واحد حقّهٔ حقیقیّهٔ ظلّیّه

واحد حقّهٔ حقیقیّهٔ اصلیّه چیزی جز ذات مقدس حق تبارک و تعالی نیست. واحد حقّهٔ حقیقیّهٔ ظلیّه عبارت است از چیزی که عرفا آن را «وجودمنبسط» می‌خوانند. اکنون اگر کسی عقول کلی را دارای ماهیت نداند، بلکه آنها را تنها شئون حق تبارک و تعالی بداند، ناچار باید گفت عقول نیز دارای وحدت حقّهٔ حقیقیّهٔ ظلیّه‌اند. شیخ مقتول، شهاب‌الدّین سهروردی، در برخی از آثار خویش عقول کلیه را انیات صرفه و وجودات

محضه خوانده است. معنی سخن سهروردی این است که عقول کلیه شئون حق به‌شمار می‌آیند.

شئون حق تبارک و تعالی دارای ماهیت معین نیست. زیرا شئون حق تابع حق به شمار می‌آیند و همان‌گونه که حق تعالی دارای ماهیت نمی‌باشد، شئون او نیز از ماهیت مبرّا و معرّا است.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، به‌روشنی معلوم می‌شود اطلاق لفظ کلی در مورد عقول مجرده و ارباب انواع تنها به معنی سعهٔ در وجود و گسترش هستی آنها می‌باشد. وجود وسیع یا هستی گسترده اگرچه همواره مشخّص و معیّن است، ولی در عین حال از خصلت احاطه برخوردار است. ملاک و ضابطهٔ کلی بودن نیز چیزی جز احاطه و شمول نمی‌باشد. به همین‌جهت است که برخی از حکما قضایای کلیه را «قضایای محیط» خوانده‌اند. به این ترتیب می‌توان گفت معنی کلی بودن چیزی جز احاطه و شمول نمی‌باشد.

اکنون اگر خصلت احاطه و شمول در مورد وجود صادق باشد، معنی کلی نیز می‌تواند در آن مورد صادق باشد؛ زیرا ملاک کلی بودن، همان‌گونه که گذشت، احاطه و شمول و گستردگی است.

اکنون که معنی احاطه و شمول در باب عقل و معقول معلوم شد، این مسئله نیز به‌روشنی معلوم می‌شود که وحدت معقولات یک وحدت جمعی و حقیقی است که با کثرت وضعی به هیچ‌وجه منافات پیدا نمی‌کند؛ زیرا یک امر معقول که از جهت هستی شامل و گسترده است، به هیچ‌وجه در مدلول واحد محدود و محصور نمی‌گردد؛ زیرا مدلول واحد چیزی است که همواره در مقابل مدلول کثیر قرار گرفته است. در حالی که تعقل معنی وحدت در مورد امر معقول مستلزم تعقل کثرت نمی‌باشد. به‌طور مثال گفته می‌شود حقیقت انسان در عالم عقل می‌تواند بر همهٔ افراد در جهان خارج صادق باشد. در عین حال حقیقت انسان در عالم عقل چیزی جز حقیقت واحد نمی‌باشد.

اگر کسی بگوید وحدت حقیقت انسان در عالم عقل یک وحدت عددی به‌شمار می‌آید، ناچار با این اشکال روبه‌رو خواهد شد که وحدت عددی در عین واحد بودن چگونه می‌تواند بر همهٔ افراد نیز صادق باشد؟ اگر کسی بگوید واحد عددی در عین واحد بودن می‌تواند بر کثیر نیز صادق باشد، ناچار باید به جواز جمع میان دو امر متقابل

اعتراف نماید. به این ترتیب می‌توان گفت وحدت امر معقول به هیچ‌وجه یک وحدت عددی نیست. وقتی این مسئله روشن شود که وحدت امر معقول یک وحدت عددی نمی‌باشد، این مسئله نیز روشن می‌شود که وحدت حق تبارک و تعالی به طریق اولی یک وحدت عددی به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا وحدت حق تبارک و تعالی عین ذات اوست و ذات حق تبارک و تعالی هستی بخش هرگونه وحدت و کثرت است.

مرحوم ملّامحسن فیض کاشانی این مسئله را در یکی از آثار خویش مطرح کرده و می‌گوید:

> وحدة المعقولات لیست کوحدت المحسوسات وحدة عددیّة، لأنّ المعقولات لیست محصورة فی مدلول الوحدة و لا متقیّدة بالواحدیة، لأنّهما تستلزمان الکثرة و الکثیریّة؛ فلیستا بحقیقتیّن بالحقیقة، و وحدة المعقولات وحدة حقیقیّة لا یتوقّف تعقّلها علی تعقّل الکثرة، و وحدة جمعیّة لاینافیها الکثرة الوضعیّة؛ ألاتری إلی صورة الإنسان فی العقل، کیف تصدق علی الکثیرین؟ مع انّها فی ذاتها واحدة...[۱].

---

۱. اصول المعارف. ص ۵۵.

إنّ الوقوف على حقایق الأشیاء لیس فی قدرة البشر

واقف شدن بر حقیقت اشیاء و رسیدن به کنه هویت هستی‌ها از دایرهٔ توانایی ادراک بشر بیرون است. این قاعده در آثار شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا مورد بحث و بررسی واقع شده است.

صدرالمتألهین نیز عین این عبارت را از تعلیقات ابن سینا در کتاب اسفار اربعه نقل کرده و در این باب به تفصیل سخن گفته است[1].

شیخ مقتول، شهاب‌الدین سهروردی، این مسئله را تحت عنوان یک قاعدهٔ اشراقیه مطرح ساخته و شارح کتاب حکمة‌الاشراق آن را هدم و نابودی مسلک مشایی به‌شمار آورده است. آنچه در آغاز امر به نظر می‌رسد این است که مفاد این قاعده با آنچه ابن‌سینا و ملاصدرا در باب علم و ادراک گفته‌اند تناقض آشکار دارد. زیرا این دو فیلسوف بزرگ اسلامی خود را واقع‌بین دانسته و با هرگونه سفسطه که مستلزم انکار یا شک در واقعیت باشد به سختی مبارزه کرده‌اند. صدرالمتألّهین یک فصل از کتاب خویش را به بحث از وجود ذهنی اختصاص داده و با دلایل و براهین محکم و استوار آن را اثبات کرده است. اثبات وجود ذهنی مطابق آنچه بیش‌تر حکمای اسلامی در آثار خویش آورده‌اند، به‌طور مستقیم و به‌گونه‌ای آشکار، این مسئله را به اثبات می‌رساند که ادراک حقایق اشیاء برای بشر امکان‌پذیر است؛ زیرا معنی وجود ذهنی این است که هر یک از ماهیات همان‌گونه که در جهان خارج موجود است در عالم ذهن نیز می‌تواند وجود پیدا کند. تنها تفاوت میان موجود خارجی و موجود ذهنی در این است که یک موجود خارجی همواره منشأ ترتّب آثار است؛ ولی موجود ذهنی منشأ ترتّب آثار خارجی نمی‌باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت کسانی که وجود ذهنی را در آثار خویش اثبات کرده‌اند، نمی‌توانند ادراک

1. الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۹۱.

حقایق اشیاء را مورد انکار قرار دهند. در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر اثبات وجود ذهنی با مفاد این قاعده منافات دارد، سخن ابن‌سینا و ملّاصدرا را در این باب چگونه می‌توان توجیه کرد؟

در مقام پاسخ به این پرسش گفته می‌شود مقصود بوعلی سینا از مطرح ساختن این قاعده در آثار خویش این است که علم تفصیلی به کنه حقایق هستی از دایرهٔ توانایی ادراک بشر بیرون است. ولی ادراک ماهیت اشیاء به هیچ‌وجه در سخن وی مورد انکار واقع نشده است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، اگر کسی تسلیم وسوسه و سفسطهٔ سوفسطاییان نشود و به نوعی واقعیت اعتراف کند، ناچار به امکان ادراک ماهیت اشیاء نیز اعتراف خواهد کرد. استاد بزرگوار مرحوم علّامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که بر کتاب اسفار نوشته است، سخن ابن سینا را در باب این قاعده توجیه و تفسیر کرده و می‌گوید:

> ما ذکره الشّیخ و إن کان حقّاً فی الجملة، لکن ینبغی تقییده بالعلم التّفصیلی الإکتناهی بالحدود، و إلّا فمن البیّن إنّ إثبات الوجود الذّهنی قول بتحقّق العلم بماهیّات محفوظة فی الوجودین بعینها، و هو القول بحصول العلم بحقیقة الأشیاء فی الجملة، بل نفی السّفسطة وإثبات العلم الحقیقی یوجب القول بحصول العلم بحقایق الأشیاء فی الجملة ـ کما هو ظاهر بأدنی تأمّل[۱].

وجه شیء یا شیء من وجه؟

حاج ملّاهادی سبزواری نیز در تعلیقهٔ خود بر کتاب اسفار به این تناقض اشاره کرده و می‌گوید مفاد این قاعده در آغاز امر با آنچه در باب وجود ذهنی به اثبات رسیده مخالف و متناقض به نظر می‌رسد؛ زیرا به مقتضای این قاعده بشر از ادراک حقایق جهان هستی ناتوان است؛ ولی مفاد براهین وجود ذهنی این است که ادراک حقایق اشیاء همیشه برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد. سبزواری این تناقض را موهوم و ظاهری دانسته و معتقد است در واقع و نفس‌الامر میان این قاعده و آنچه در باب وجود ذهنی آمده هیچ‌گونه تناقض و تهافت وجود ندارد؛ زیرا وجه شیء با آنچه آن را شیء من وجه می‌خوانند، یک چیز به‌شمار نمی‌آید. آنچه در این قاعده مورد بررسی قرار گرفته این است که وجه شیء از دایرهٔ توانایی ادراک بشر بیرون است، ولی آنچه در باب وجود ذهنی اثبات شده این است که ادراک شیء من‌وجه همیشه برای انسان امکان‌پذیر می‌باشد. به عبارت دیگر

---

۱. همان‌جا، حاشیهٔ ط.

می‌توان گفت وجه هستی از دایرهٔ قدرت ادراک بشر خارج است؛ ولی هستی من‌وجه همیشه مورد ادراک انسان واقع می‌شود. آنچه در واقع و نفس‌الامر انسان ادراک می‌کند چیزی جز هستی نیست؛ ولی این هستی است که همواره از یک وجه برای انسان ظاهر می‌گردد.

خود صدرالمتألّهین نیز پس از نقل کلام بوعلی سینا در این باب، در مقام تفسیر و تأویل آن برآمده و می‌گوید: حقیقت هر موجود و کنه هستی آن از دایرهٔ توانایی ادراک بشر بیرون است. ادراک وجود و نیل به هستی در هر چیز جز به طریق حضور و صریح مشاهده برای انسان امکان‌پذیر نیست. فصل حقیقی در هر شیء چیزی جز عین صورت خارجی آن نمی‌باشد. عین صورت خارجی شیء که فعلیت و هستی آن به شمار می‌آید به هیچ‌وجه در دایرهٔ ادراک انسان حضور نمی‌یابد؛ زیرا صورت خارجی یک شیء عین خارجیت است. این مسئله نیز بسیار روشن است که آنچه خارج است ذهن نیست؛ آنچه می‌تواند در ذهن وجود پیدا کند ماهیت اشیاء به‌شمار می‌آید. ماهیت هر شیء را جنس و فصل منطقی آن تشکیل می‌دهند. تفاوت فصل منطقی با عین صورت خارجی یک شیء در این است که فصل منطقی لابشرط و قابل حمل است؛ ولی صورت خارجی به هیچ‌وجه قابل حمل نمی‌باشد. نزدیک‌ترین خصلت و خاصیت صورت خارجی یا اقرب لوازم آن، فصل منطقی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، می‌توان گفت آنچه انسان می‌تواند از حقیقت یک شیء ادراک کند، فصل منطقی آن به‌شمار آید؛ ولی آنچه از دایرهٔ توانایی ادراک بشر بیرون است، عین صورت خارجی می‌باشد. خود ابن سینا در کتاب شفا مفهوم «حساس» را برای حیوان فصل منطقی به‌شمار آورده و گفته است فصل حقیقی حیوان عبارت است از یک جوهر نفسانی که تمام هویت یک حیوان را تشکیل می‌دهد. فصل حقیقی را «فصل اشتقاقی» نیز خوانده‌اند. فصل اشتقاقی چیزی است که مبدأ و منشأ پیدایش فصل منطقی به‌شمار می‌آید.

میر سید شریف جرجانی، شارح کتاب مواقف که از حکمای بزرگ به‌شمار می‌آید، بین فصل اشتقاقی و فصل منطقی تفاوت قائل شده و گفته است آنچه از حوزهٔ ادراک بشر بیرون است، فصل اشتقاقی به‌شمار می‌آید، ولی آنچه می‌تواند مورد تعلق ادراک انسان واقع شود، فصل منطقی می‌باشد. به همین جهت است که وی ترکیب ماهیت را از اجزاء حدّیه موجب حیرت و شگفتی عقول دانسته است.

بیش‌تر حکمای اسلامی وقتی در مقام تعریف فلسفه برآمده‌اند گفته‌اند: «فلسفه عبارت است از ادراک حقایق اشیاء همان‌گونه که در جهان خارج موجوداند»، ولی یک قید به این تعریف اضافه کرده و گفته‌اند: «تا آن‌جا که در طاقت بشر باشد»، مقصود حکما از اضافه کردن این قید به تعریف حکمت این است که توانایی بشر را در مورد ادراک حقایق جهان هستی مطلق ندانسته‌اند، زیرا این مسئله را به‌خوبی دریافته‌اند که دسترسی به فصول حقیقی و اشتقاقی اشیاء و نیل به کنه هستی آنها از حدّ قدرت بشر خارج است. اختلاف در آراء و عقاید و تشتّت در مناهج و مسالک نتیجهٔ قصور و نارسایی در ادراک است. سقراط، حکیم بزرگ یونان، گفته است:

تا بدانجا رسید دانش من　　　که بدانم همی که نادانم

قدر و اعتبار عقل و ادراک

این مسئله که آیا عقل و ادراک بشر تا چه اندازه دارای قدر و اعتبار است، از قدیم‌الایام مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. فیلسوف معروف آلمانی کانت بررسی این مسئله را اساس فلسفهٔ خویش قرار داده است. پس از کانت این مسئله به عنوان یکی از مسائل اساسی فلسفه پیوسته مورد توجه و بررسی فلاسفه واقع شده است. حکمای مغرب زمین معمولاً این مسئله را تحت عنوان انتقاد از عقل مورد بررسی قرار داده‌اند. یکی از محققین غرب این مسئله را به‌صورت زیر مطرح کرده و می‌گوید: «انسان در بادی نظر برای تصورات خود قائل به مابازایی در خارج است و عقیده دارد که این تصورات برابر واقعیاتی است که مستقل از ذهن او در خارج وجود دارد و آنچه ادراک می‌کند، واقعی است. انسان نه می‌تواند برای آن چیزی که ناممکن می‌داند قائل به واقعیتی بشود و نه می‌تواند قبول بکند که آن چیزی که واجب می‌شمارد وجود نداشته باشد. لیکن تجربه به‌زودی به انسان می‌آموزد که گاهی تصوراتش فریبنده است و خود دچار غلط و اشتباه شده است (اشتباهات احساس، اشتباهات حافظه، اشتباهات استدلال). از این گذشته، انسان غالباً متوجّه می‌شود که دیگران مانند او فکر نمی‌کنند و عقاید او مواجه با اعتراض دیگران می‌گردد. این اختلاف‌ها باعث می‌شود که انسان دربارهٔ صحت اعتقادات خود شک کند و قدر و اعتبار وسایل شناسایی خود را که حس و عقل باشد، مورد بحث و تردید قرار دهد. می‌توان گفت نظیر همان امری که در رشد فکری یک فرد رخ می‌دهد، در تاریخ فلسفه نیز روی داده است. بدین قرار که پس از گذشتن دوره‌هایی که در آنها فعالیت فکری فلسفه‌های متعارضی را به‌بار آورده بود، متفکران سرانجام به این مسئله توجه پیدا کردند که آیا انسان اساساً

قابلیت دریافت حقیقت را دارد یا نه؟ به عبارت دیگر، پس از قرن‌ها سعی و کوشش در راه شناختن اصل و ماهیت اشیاء و اظهار نظرهای متعارض است که مسئلهٔ انتقادی مطرح می‌گردد و فکر به‌جای این‌که به غور و تعمق دربارهٔ اشیاء بپردازد به خود توجه می‌کند و در صدد سنجش توانایی خود در دریافت حقیقت و شناخت عالم، آنسان که هست، بر می‌آید. و بدین قرار در فلسفه مبحث مربوط به فصل الخطاب فلسفی یعنی بحث در مناط اعتبار و حجیّت علم را وجههٔ نظر اساسی خودقرار می‌دهد.

چون انسان دارای نحوه‌های مختلف شناسایی است دربارهٔ هر کدام از آنها بحث انتقادی جداگانه‌ای می‌توان کرد به این ترتیب:

۱. اولین نحوه شناسایی همان ادراک حسی است که به وسیلهٔ آن انسان با عالم خارج مربوط و برای آن قائل به وجود و ثبوت می‌شود؛ پس باید دید قدر و اعتبار این نحوهٔ شناسایی چیست؟

۲. لیکن ادراک فقط واقعیت اشیاء را برای ما معلوم می‌سازد و همین که بخواهیم دربارهٔ آنها فکر و مطالعه کنیم و آنها را بشناسیم، متوسّل به صورت‌های کلی می‌شویم. یعنی اموری را که ادراک کرده‌ایم در ضمن اجناس و انواع مندرج می‌سازیم. حال باید دید که قدر و اعتبار این صورتهای کلی تا چه اندازه است. غرض، معلوم ساختن این است که آیا می‌توانیم اشیاء و امور را چنان‌که هستند، بشناسیم و به ذهن خود اعتماد داشته باشیم یا نه؟ فیلسوفانی که مذهب اصالت عقل را به‌عنوان راه‌حل برای مسئله مبدأ نفسانی اصول پذیرفته‌اند، دربارهٔ این مسئله اختلاف نظر دارند که قدر و اعتبار اصول عقلی چه میزان است و تا چه حدود می‌توان به وسیلهٔ این اصول حقیقت را شناخت و از آنها استفاده کرد:

۱. کسانی که به نام اصحاب اصالت عقل خوانده می‌شوند، و دکارت فرانسوی از جملهٔایشان است، قائلند به این‌که اصول عقل که قوانین اذهان است، قوانین اعیان نیز هست و نه فقط برای فاعل شناسایی بلکه برای متعلق شناسایی نیز معتبر است؛ و به عبارت دیگر، قدر و اعتبار آنها مطلق است. پس می‌توان برای شناخت اشیاء بر آنها متکی بود و بر حسب این‌که امری عقلاً ضروری یا ممتنع باشد، آن را در واقع و نفس‌الامر نیز ضروری یا ممتنع دانست. به عبارت دیگر، تابعیت امور جهان از اصول عقلانی، برهان قاطعی است بر صلاحیت انسان برای ورود در قلمرو مابعدالطبیعه و شناختن کنه و ذات امور. اما می‌توان بر این دلیل چنین خرده گرفت که اگر ما قوانین فکر خود را در اشیاء هم می‌یابیم، از برای این است که فکر ما تصورات اشیاء را بر وفق قوانین مخصوص خود می‌سازد و آنچه به نام اشیاء می‌خوانیم، در واقع همان افکار ما دربارهٔ اشیاء است

نه خود اشیاء؛ و احکام و قوانینی که ما به اعیان نسبت می‌دهیم، در حقیقت همان احکام و قوانین مربوط به اذهان است و بس. درست مانند این‌که کسی به استناد عکس اشیاء مدعی شود که اشیاء فقط دارای دو بعد است و حال آنکه علت دو بعد داشتن صور اشیاء در روی عکس است نه اشیاء و مقتضای این نحوهٔ تصویر است. به همین وجه، در شناسایی عقلانی ما هم ممکن است ضرورت و کلیت ناشی از نحوهٔ خاص شناسایی ما باشد نه از متعلق شناسایی.

۲. این اشکال از کانت آلمانی و صاحبان مذهب اصالت معنی است. به نظر ایشان اصول عقل فقط قوانین تصورات و اذهان است نه قوانین اشیاء و اعیان. قدر و اعتبار اصول عقلانی نسبی و تنها برای فاعل شناسایی است نه برای عالم خارج و اشیاء. به این ترتیب عقل از شناختن عالم واقع و کنه امور عاجز و قاصر است. اشکال بزرگ این مذهب این است که به مذهب شکّ مطلق می‌انجامد؛ زیرا اگر انسان به حکم عقل اعتماد نداشته باشد، نه فقط نمی‌تواند هیچ حکمی بکند، بلکه این را هم نمی‌تواند بگوید که «نباید حکم کرد[۱]».

۱. پل فولکیه. ص ۱۹۰ ـ ۱۹۲.

کلّ هویّة سواء کانت واجبة أو ممکنة فلابدّ لها من لوازم عقلیّة و فروعات

هرگونه هویت یا هستی، اعم از این‌که واجب باشد یا ممکن، ناچار دارای یک سلسله آثار و لوازم می‌باشد. آثار و ولوازمی که از یک هویت ناشی می‌شوند، چیزی جز عنوان معلول نمی‌توان بر آنها اطلاق کرد. معنی این سخن آن است که هیچ موجودی بدون معلول نمی‌باشد. شاید این سخن در آغاز موجب شگفتی گردد؛ زیرا کسانی که با مسائل عقلی و فلسفی آشنایی دارند به‌خوبی می‌دانند آنچه در آثار حکما و متکلمین بیش‌تر مورد توجه واقع شده این است که گفته‌اند وجود معلول بدون وجود علت امکان پذیر نمی‌باشد.

عکس این مسئله، که وجود علت نیز بدون نوعی معلول امکان‌پذیر نیست، در آثار فلاسفه به گونه‌ای رسمی و رایج کم‌تر یافت می‌شود. جای هیچ‌گونه تردید نیست که این مسئله نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر مورد توجه اهل تحقیق بوده است؛ ولی همان‌گونه که ذکر شد، عنوان رسمی برای آن انتخاب نشده و در آثار حکما و متکلمین فصلی به این عنوان اختصاص نیافته است.

صدرالمتألّهین از جمله کسانی است که به این قاعده توجه کامل داشته و آن را در کتاب اسفار تحت عنوان «حکمت مشرقیه» مورد بحث و گفت‌وگو قرار داده است. به مقتضای این قاعده، هرگونه هویت وجودی، چه واجب باشد و چه ممکن، حداقل دارای یک سلسله لوازم عقلی است. هرگونه موجودی که در این جهان فرض شود، اگر دارای هیچ‌گونه اثری نباشد، حداقل دارای عنوان شیئیت یا معلومیت و موجودیت خواهد بود. عنوان معلومیت مانند سایر عناوین مزبور، یکی از لوازم عقلی است که بر هر موجودی که در این جهان فرض شود می‌تواند مترتب گردد؛ زیرا آنچه موجود است می‌تواند

معقول نیز واقع شود. بدون تردید معقول واقع شدن برای یک موجود، ناچار یک اثر به‌شمار می‌آید. اکنون اگر این قاعده درست است که هر موجود، اگر چه پست و دون مرتبه باشد، دارای آثار و لوازم است؛ ناچار باید گفت هویت واجب‌الوجود که اصل همهٔ هویت‌های عالم است، منشأ و مبدأ همهٔ آثار و لوازمِ هستی به‌شمار می‌آید.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، معلوم می‌شود ذات پاک واجب‌الوجود مبدأ همهٔ انوار و منشأ همه آثار است. این انوار در نظر جمهور فلاسفهٔ اسلامی عقول فعّاله به‌شمار می‌آیند. حکمای مشائی این انوار را «صور علمیهٔ حق» نامیده‌اند. حکمای اشراقی و پیروان افلاطون نیز آنها را «مثل نوریه» می‌خوانند. جمهور متکلمین اسلامی این انوار را صفت قدیم حق به‌شمار آورده‌اند. معتزله در این باب عقیده‌ای بی‌سابقه ابراز داشته و اصطلاحی مخصوص به‌کار برده‌اند. در نظر این گروه آثار حق تبارک و تعالی عبارتند از «احوال». در باب معنی حال گفته‌اند: «حال عبارت است از چیزی که نه می‌توان آن را موجود خواند و نه می‌توان آن را معدوم نامید». بالاخره آنچه در این باب قابل دقت و تعمق بسیار است، سخن صوفیه را باید نام برد. این جماعت آثار خداوند را اسماء حق یا اعیان ثابته نامیده‌اند. «اعیان ثابته» نزد عرفا و صوفیه یکی از مسائل اساسی و عمیق به‌شمار می‌آید. در بیش‌تر آثار عرفانی این مسئله مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است. طرح این مسئله در اینجا از عهدهٔ این مختصر بیرون است.

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت صدرالمتألّهین را جهت مزید توضیح در اینجا نقل کنیم:

> حكمة مشرقيّة: كلّ هويّة سواء كانت واجبة أو ممكنة فلابدّ لها من لوازم عقليّة و فروعات معاليله كالشّيئيّة و المعلوميّة و الموجوديّة و خصوصاً الهويّة الّتي أصل الهويّات و منبع كلّ إنّية و وجود و منشأ كلّ مفهوم و ماهيّة، فإذاً الذّات الإلهيّة لها أشعّة و أنوار و أضواء و آثار كيف والوجود كلّه من شروق نوره و لمعان ظهوره. و تلك الأضواء و الأنوار سمّاها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعّالة و المشّاؤون و هم أصحاب المعلّم الأوّل سمّوها بالصّور العلميّة القائمة بذاته تعالى...[1].

---

۱. الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۲۰۴.

کلّ ما یطلق علیه سبحانه و علی غیره فإنّما یطلق علیهما بمعنیین مختلفین لیسا فی درجة واحدة

خصلت برخی مفاهیم این است که هم بر ذات حق تبارک و تعالی حمل می‌شود و هم بر غیر ذات حق. مفهوم وجود بدون تردید از جملهٔ این مفاهیم به‌شمار می‌آید. این مفهوم عام‌ترین و شامل‌ترین مفهوم است. هیچ مفهومی در جهان از جهت شمول و گسترش به پایهٔ آن نمی‌رسد. زیرا هیچ‌چیز نمی‌تواند بیرون از دایرهٔ وجود تحقق پیدا کند.

مفاهیم «عالم» و «قادر» و سایر صفات کمالیه نیز دارای همین خصلت‌اند. همان‌گونه که مفهوم وجود یا موجود هم بر خداوند اطلاق می‌شود و هم بر غیر خداوند، مفهوم عالم و قادر و هم‌چنین سایر صفات کمالیه نیز هم بر خداوند اطلاق می‌شوند و هم بر غیرخداوند. اکنون سخن در این است که آیا اطلاق این‌گونه مفاهیم در این‌گونه موارد چگونه می‌تواند قابل توجیه باشد؟ به عبارت دیگر، گفته می‌شود آیا اطلاق مفاهیم عام در مورد ذات حق تبارک و تعالی و غیر ذات حق از نوع اشتراک لفظی به‌شمار می‌آید یا از نوع اشتراک معنوی؟

جای هیچ‌گونه تردید نیست که اطلاق این‌گونه مفاهیم در این گونه موارد هرگز نمی‌تواند از نوع اشتراک به‌شمار آید. زیرا دو چیز هرگاه در امر واحدبا یکدیگر مشترک باشند، ناچار باید هر یک از آن دو چیز را موجودی مرکب به‌شمار آورد. دو موجود وقتی می‌توانند با هم مشترک به‌شمار آیند که در عین این‌که از یکدیگر جدا و متمایزند، در یک امر سوم با یکدیگر پیوند داشته باشند. به‌طور مثال گفته می‌شود حسن و حسین در عین این‌که از یکدیگر جدا و متمایزند، در انسان بودن با یکدیگر مشترک می‌باشند. این‌گونه اشتراک را «اشتراک در نوع» می‌خوانند.

در مثال دیگر گفته می‌شود اسب و انسان در عین این‌که از یکدیگر جدا و متمایز

هستند، در حیوان بودن با یکدیگر مشترک‌اند. این نوع اشتراک را «اشتراک در جنس» می‌خوانند. همان‌گونه که در مثال‌های مزبور مشاهده می‌شود، هر یک از آحاد که با یکدیگر مشترک‌اند، دارای دو جهت نفی و اثبات‌اند؛ زیرا هر یک از امور که با یکدیگر مشترک می‌باشند، دارای یک خصوصیت است که امر دیگر فاقد آن می‌باشد. در عین حال هم اسب و هم انسان دارای یک جنس مشترک نیز می‌باشند. به این ترتیب، می‌توان گفت اشتراکْ یک نوع وحدت است که همیشه در کثرت آشکار می‌گردد. به سخن دیگر باید گفت اشتراکْ وحدتی است که در کثرت منزل می‌گزیند.

نتیجهٔ این سخن آن است که ذات واجب‌الوجود با هیچ‌چیز دیگر در یک امر مشترک نمی‌باشد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، لازمهٔ اشتراک ترکیب است. این مسئله نیز بسیار روشن است که در ذات مقدس واجب‌الوجود هیچ‌گونه ترکیب نمی‌تواند وجود داشته باشد.

طرح یک پرسش و پاسخ آن

اکنون در اینجا یک پرسش پیش می‌آید که اگر ذات مقدس واجب‌الوجود با هیچ‌چیز دیگر در هیچ امری مشترک نمی‌باشد، اطلاق مفاهیم عام در مورد ذات حق تبارک و تعالی و سایر موجودات چگونه قابل توجیه خواهد بود؟ به عبارت دیگر، گفته می‌شود آیا اشتراک در مفهوم، خودنوعی اشتراک به‌شمار نمی‌آید؟

در مقام پاسخ به این پرسش گفته می‌شود، اگرچه برخی از مفاهیم عام هم بر واجب‌الوجود اطلاق می‌شود و هم بر غیر واجب‌الوجود، ولی بدون تردید اطلاق این‌گونه مفاهیم در این گونه موارد هرگز به‌طور یکسان و یک‌نواخت انجام نمی‌شود؛ زیرا ذات مقدس حق تبارک و تعالی و سایر موجودات به هیچ‌وجه در یک درجه از هستی قرار نگرفته‌اند؛ همان‌گونه که علم و قدرت و سایر صفات کمالیه در مورد ذات خداوند و سایر موجودات به هیچ‌وجه یکسان و یک‌نواخت نمی‌باشند. آنچه مسلم است این‌است که وجود همهٔ موجودات در برابر هستی حق تبارک و تعالی چیزی جز یک سلسله اشباح و اظلال نمی‌باشد. در مورد صفات نیز وضع به همین منوال است. هستی در مورد همهٔ موجودات ممکن‌الوجود، همواره با نقص و نارسایی همراه است؛ ولی هستی حق تبارک و تعالی از هرگونه نقص و نارسایی منزّه و مبرّا است. جای هیچ‌گونه تردید نیست که نقص و کمال یکسان نیستند. آنچه نقص و نارسایی است از آن موجودات ممکن‌الوجود

به‌شمار می‌آید. کمال مطلق نیز مخصوص ذات واجب‌الوجود می‌باشد.

خلاصهٔ سخن در این باب، این است که مفهوم هستی اگر چه یک مفهوم واحد به‌شمار می‌آید، ولی مصادیق آن بسیار متفاوت و گونه‌گون است. تفاوت یا اختلاف میان مصادیق یک مفهوم می‌تواند از مرز نقص تا کمال مطلق گسترش یابد. این تفاوت و گونه‌گون‌بودن را بر حسب اصطلاح «تشکیک در مراتب وجود» می‌نامند. این گونه تشکیک در مورد سایر مفاهیم عام نیز صادق است. مفهوم علم و قدرت و سایر صفات کمالیه نیز داری مراتب تشکیک می‌باشند.

یک نکته

یادآوری یک نکته در اینجا لازم به نظر می‌رسد. این نکته عبارت است از این که وضع الفاظ و اسامی عام نمی‌تواند بیرون از مرتبهٔ خلق انجام پذیرفته باشد. در مورد وضع الفاظ برای مفاهیم یا شخص و اشخاص واضع و هم‌چنین کیفیت وضع سخن بسیار گفته شده است؛ ولی آنچه مسلم است، این است که وضع الفاظ و اسامی در آغاز برای مفاهیم ممکن‌الوجود و در مرتبهٔ خلق انجام پذیرفته است. زیرا عقل و ادراک بشر در آغاز به این گونه مفاهیم نزدیک‌تر بوده و پیش از هر چیز دیگر آنها را یافته است. عارف معروف شیخ‌محمود شبستری این مسئله را در یک سخن به رشتهٔ نظم کشیده و می‌گوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع   نخست از بهر محسوس است موضوع[۱]

اکنون اگر این مسئله درست باشد که وضع الفاظ و اسامی در آغاز تنها برای موجودات ممکن‌الوجود پذیرفته باشد، این مسئله آشکار می‌گردد که به‌کار بردن این گونه الفاظ و مفاهیم در مورد ذات و صفات حق تبارک و تعالی تا چه اندازه می‌تواند مشکل باشد. هنگامی که این الفاظ و اسامی در مورد ذات و صفات حق تبارک و تعالی به‌کار می‌رود، ادراک مفاهیم درست که بتواند با مصادیق واقعی آنهادر این موردتطبیق نماید، بسیار دشوار است.

اگر برای اهل معرفت این ادراک میسر باشد، گفتن آن به دیگران و رساندن آن به مردم بسیار مشکل‌تر خواهد بود. هرگونه سخن گفتن در این باب می‌تواند به‌جای این‌که انسان را به ادراک واقعیت نزدیک‌تر کند، وی را از نزدیک شدن به آن دورتر سازد. شاید سخن برخی از ارباب معرفت به همین مسئله اشاره داشته باشد، آن‌جا که می‌گوید «من

---

۱. گلشن راز، ص ۴۷.

عرف‌الله کَلّ لسانه» هرکس خدا را شناخت زبانش لال گشت. آن‌جا که حقیقیت آشکار می‌گردد، سخن کوتاه می‌شود. در جایی که واقعیت ورای طور عقل است، سخن به تمثیل گفته می‌شود. سخن به تمثیل گفتن اگرچه از یک جهت موجب نزدیک شدن می‌گردد، ولی از بسیاری جهات باعث دور گشتن از واقعیت است. مولوی در این باب نیکو سروده آن‌جا که گفته است:

ای برون از وهم و قال و قیل من　　خاک بر فرق من و تمثیل من

اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت حکیم عالی مقام استاد بزرگوارم مرحوم علّامهٔ طباطبایی را، جهت مزید توضیح، در اینجا نقل کنم:

المشارکة بین شیئین و أزید، إنما تتمّ فیما اذا کانا متغایرین متمایزین وکان هناک مفهوم واحد یتّصفان به کزید و عمرو المتّحدین فی الإنسانیة، و الانسان و الفرس المتّحدین فی الحیوانیّة فهی وحدة فی کثرة و لا تتحقّق الکثرة إلّا بآحاد متغایرة متمایزة کل منها مشتمل علی ما یسلب به عنه غیره من الآحاد، لکلّ من المتشارکین مرکّب من النّفی و الإثبات[1].

---

۱. نهایة الحکمة، ص ۲۴۸.

کلّ ما یقع به الإدراک لیس إلّا النّور

به موجب این قاعده آنچه علم و ادراک را تحقق می‌بخشد، چیزی جز نور و روشنایی نمی‌باشد. مسئلهٔ رؤیت که خود نوعی ادراک از راه‌چشم است، از مصادیق بارز و آشکار این قاعده به‌شمار می‌آید. جای هیچ‌گونه تردید نیست که ادراک بصر بدون وجود نور به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. نور محسوس یگانه چیزی است که می‌تواند موجب پیدایش رؤیت گردد؛ زیرا نور حقیقی است که هم در حد ذات خود روشن است و هم اشیاء دیگر را روشن می‌گرداند. روشنایی، حقیقت نور را تشکیل می‌دهد. این حقیقت که هم در حد ذات خود روشن است و هم اشیاء قابل رؤیت را روشن می‌گرداند، تنها در مورد حس باصره و از طریق چشم معنی خود را باز می‌یابد. نور محسوس در مورد سایر حواس پنج‌گانه مانند سامعه، ذائقه، شامه، لامسه، به هیچ‌وجه دارای معنی روشنایی نمی‌باشد. وجود نور در حس سامعه هیچ‌چیز را روشن نمی‌گرداند. وقتی روشنایی در جایی وجود نداشته باشد، تاریکی آن‌جا را فرا می‌گیرد. به این ترتیب باید گفت چیزی که در حس باصره و از طریق چشم نور و روشنایی به‌شمار می‌آید، در حس سامعه و از طریق گوش با تاریکی و ظلمت برابر است. آنچه می‌تواند در حس سامعه و از طریق گوش نقش وجود نور را نسبت به حس باصره به عهده داشته باشد، چیزی جز وجود صوت نمی‌باشد. طنین صوت در حس سامعه چیزی است که هم خود را ظاهر می‌سازد و هم منشأ پیدایش یا معروض خود را تعیین می‌نماید. نتیجهٔ این سخن آن است که اگر وجود نور در حس باصره و از طریق چشم دارای معنی ظهور و روشنایی است، وجود صوت نیز در حس سامعه و از طریق گوش دارای معنی ظهور و روشنایی می‌باشد. اکنون اگر ملاک و معنی نور معلوم باشد، هر چیزی که دارای همین ملاک و معنی باشد، ناچار دارای معنی نور و روشنایی خواهد بود. جای هیچ‌گونه تردید نیست که آنچه اهل عرف و

جمهور مردم از لغت نور اراده می‌کنند، چیزی جز نور محسوس نمی‌باشد. عامهٔ مردم وقتی از نور سخن می‌گویند، همان چیزی را اراده می‌کنند که در چشم آنها علت دیدن به‌شمار می‌آید؛ ولی اگر ملاک و معنی نور روشن بودن و روشن کردن است، باید گفت هر چیزی دارای این خصلت باشد نور به‌شمار می‌آید.

برخی از حکما براساس همین معنی و طبق همین ملاک گفته‌اند: «النّور هو الظّاهر لنفسه المظهر لغیره والظّلمة مایقابله»؛ یعنی نور عبارت است از چیزی که در حدّ ذات خود روشن باشد و سایر اشیاء را نیز روشن گرداند. اگر این سخن حکما در باب معنی نور درست باشد، ناچار باید گفت مفهوم نور همانند مفهوم وجود یک مفهوم عام و شامل است که همه‌چیز را در جهان ادراک فرا می‌گیرد. حقیقت امر این است که آنچه هم در حد ذات خود روشن است و هم ماهیات را روشن می‌گرداند، چیزی جز وجود نمی‌باشد. به این ترتیب می‌توان گفت وجود، نور است، زیرا وجود را هیچ‌چیز نمی‌تواند روشن گرداند. هستی به خود هستی روشن است؛ ماهیات را نیز هستی روشن می‌سازد. جایی که هستی نیست، روشنایی نیست. بنابراین، باید گفت نیستیْ ظلمت و تاریکی به‌شمار می‌آید. درعرف عام، ظلمت و تاریکی هنگامی معنی پیدا می‌کندکه حس باصره از دریافت نور محسوس محروم مانده باشد. نیستی نور در حس باصره تاریکی به‌شمار می‌آید. ولی در عرف حکما دایرهٔ معنی ظلمت و تاریکی گسترده‌تر است؛ زیرا در نظر آنها نیستی ظلمت است. آنچه نیست نمی‌توان آن را یافت و آنچه را نمی‌توان یافت، نمی‌توان آن را روشن ساخت.

با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد، می‌توان ادعا کرد آنچه از مفهوم وجود مستفاد می‌شود، همان چیزی است که از مفهوم نور یا ظهور مستفاد می‌گردد. همان‌گونه که وجود هم بسیط است و هم نیازمند تعریف نمی‌باشد، نور و ظهور نیز هم بسیط به‌شمار می‌آیند و هم نیازمند تعریف نمی‌باشند. در باب وجود، شدت و ضعف یا تقدّم و تأخّر از مراتب تشکیک به شمار می‌آیند. در باب نور و ظهور نیز شدت و ضعف یا تقدّم و تأخّر چیزی جز مراتب متفاوت تشکیک نمی‌باشد. مصداق ظهور چیزی جز وجود نمی‌باشد.مفهوم نور حقیقی نیز جز در مورد وجود مصداق پیدا نمی‌کند. هر چیزی که در جهان ظاهر گردد، ناچار از حقیقت ظهور ظاهر می‌گردد. به‌این ترتیب، می‌توان گفت حقیقت ظهور چیزی است که هم در حدّ ذات خود ظاهر است و هم اشیاء دیگر را ظاهر

می‌گرداند. حقیقت وجود نیز به همین منوال است؛ زیرا هر چیزی که در جهان موجود گردد ناچار به وجود موجود می‌گردد.

به این ترتیب، می‌توان گفت حقیقت وجود در حدّ ذات خود موجود است .همه موجودات دیگر نیز به وجود موجود می‌باشند. همان‌گونه که در آغاز این مبحث ذکر شد نور در عرف عام تنها در مورد حس باصره مصداق پیدا می‌کند، در حالی که نسبت میان شاهد و مشهود یا بیننده و دیده شده همان نسبت است که میان سامع و مسموع یا شامه و مشموم وجود دارد. همان‌گونه که نور در حس باصره ظاهر بالذّات و مظهر غیر است صوت نیز در حس سامعه ظاهر بالذّات و مظهر غیر به شمار می‌آید. در مورد سایر حواس و قوای مدرکه نیز وضع به همین منوال است. همان‌گونه که صوت جز در مورد حس سامعه ظاهر نمی‌گردد، نور محسوس نیز جز در مورد حس باصره فاقد معنی ظهور و روشنایی است. به این ترتیب، می‌توان گفت بین صوت و نور در خصلت ظهور هیچ‌گونه تفاوت وجود ندارد؛ زیرا آنچه ظاهر بالذّات و مظهر غیر به شمار آید مصداق معنی نور خواهد بود. معنی این سخن آن است که اگر حقیقت نور وجود نداشته باشد، هیچ‌گونه ادراک در جهان صورت تحقق نمی‌پذیرد. در این صورت باید گفت آنچه علم و ادراک را تحقق می‌بخشد، چیزی جز نور و روشنایی نمی‌باشد. اکنون بی‌مناسبت نیست عین عبارت ملّامحسن فیض کاشانی، که از پیروان صدیق صدرالمتألّهین است جهت مزید توضیح در اینجا نقل کنیم:

...فکل مایقع به ادراک فلیس إلّا النّور؛ و النّور الحقیقی مایکون ظاهراً فی‌نفس الأمر ،مظهراً للأشیاء جمیعاً، بذاته بلاتوسّط شیء من الحواس و النّفوس و العقول و فی جمیع المراتب والأحوال، الله نور السّموات و الأرض[1].

---

۱. اصول المعارف، ص ۲۳ ـ ۲۴.

فهرست‌ها

- فهرست آیات
- فهرست احادیث
- فهرست اشعار
- فهرست اشخاص
- فهرست کتب
- فهرست اصطلاحات

فهرست آیات

اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد إنّک لرسول اللّه و اللّه یعلم انّک لرسوله و اللّه یشهد ان المنافقین لکاذبون ۵۰۶
التی تطلع علی الافئدة ۲۵۹
السماوات مطویات بیمینه ۴۵۹
الله نور السموات والارض ۲۲۳
أنا ربکم الاعلی ۲۴۷
تبارک اسم ربک ذی‌الجلال والاکرام ۵۸۶
تعالی عن ذلک علواً کبیراً ۲۸۷، ۴۷۰
تلک عشرة کاملة ۱۴۳
سبح اسم ربک الاعلی ۴۵۹، ۵۸۶
صنع الله الذی اتقن کل شیء ۳۷
عذابی اصیب به من أشاء و رحمتی وسعت کل شیء ۳۳۷، ۳۳۸
فتلقی آدم من ربّه کلمات ۸
قل کل یعمل علی شاکلته ۲۴۷، ۸۴۷
قل لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات اللّٰه ۲۶۲
لا یسئل عما یفعل و هم یسألون ۷۹۸
لا یؤثر مؤثر حتی متأثر ۶۱
لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ۲۴۸
ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت ۳۸
ما تعبدون من دونه الّا اسماء سمیتموها أنتم و آباؤکم ما أنزل اللّه بها من سلطان ۷۰۷
ما عندکم ینفدو ما عندالله باق ۲۸۵
و الشمس و القمر رأیتهم فی ساجدین ۱۹۴
و ان الله علی کل شیء قدیر ۲۶۲
و بکلمة منه اسمه المسیح ۸
و جعلنا من الماء کل شیء حی ۲۵۹
و کل فی فلک یسبحون ۱۹۴

هوالاول والاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم ۲۹۸، ۷۹۸
هوالذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی ۳۳۵
یدالله فوق ایدیهم ۴۵۹

فهرست احاديث

ان القلوب يحيى بالعلم كما يحيى الأرض بوابل السماء ۲۵۹
ان اللّه خلق آدم على صورته ۲۴۸
أبى اللّه أن يجرى الاشياء الّا بالاسباب ۱۳۵
خلق الارواح قبل الأجساد بألفى عام ۳۵۰
كان اللّه و لم يكن معه شيء و الان كما كان ۷۴۸
لولاک لما خلقت الافلاک ۶۲
ما رأيت شيئاً الا و رأيت اللّه قبله ۲۰۴
نحن الكلمات اللّه التّامات ۸
نحن الاخرون السابقون ۶۲

فهرست اشعار

آنچه بینی، دلت همان خواهد / وآنچه خواهد دلت، همان بینی ۵۷۸
آنچه پیش تو غیر آن ره نیست / غایت فکر تست الله نیست ۵۷۵
ابهام جنس الکون خذا / اذ کونه الذاکر بین ذا و ذا ۶۶۱
اذا العم کان واجبا فهو / و مع الامکان قد استلزمه ۲۶۷
اذا الوجود کان واجبا فهو / و مع الامکان قد استلزمه ۲۶۷
اذالفصول صور نوعیة / والشی و شیئاً کان بالفعلیة ۵۲۰
اذا مقتضی الحکمة والعنایة / ایصال کل ممکن لغایة ۳۳۷
اذ یکشف الاشیاء مرات له / فذا مراتب بیان علمه... ۸۳۲
از عقله اما له الامکان / او لا و هذا الظاهر البطلان ۴۰۴
اعیان همه شیشه‌های گوناگون نبود... ۳۵۰
الحد بالبرهان لیس یکتسب / اذا لا الی النهایة الا مرذهب ۶۷۲
الحق ماهیته انیته / اذا مقتضی العروض معلولیته ۳۵۲
السبق منه مازمانیا کشف / والسبق بالرتبة ثم بالشرف ۵۶
الفکر حرکة الی المبادی / و من مبادی الی المراد ۵۳۹
الفهلویون الوجود عندهم / حقیقة ذات تشکک تعم... ۴۳۹
ان الحدود حسب الوجود / والحصر فی التمییز من ردود ۵۲۱
ان الحدود حسب الوجود / و الحصر فی التمییز من رد ود ۶۹۰
ان الذی الشی و الیه افتقرا / فعلة والشی و معلولایری ۷۳۱
ان القضیة لقول محتمل / للصدق و الکذب و طارما اخل ۵۱۰
ان الکلام لفی الفؤاد و إنّما / جعل اللسان علی الفواد دلیلاً ۸
ان الوجود عارض الماهیة / تصوراً واتحدا هویة ۲۸۲، ۴۰۰
ای برادر تو همه اندیشه‌ای / ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای ۳۲۱
ای برون از وهم و قال و قیل من / خاک بر فرق من و تمثیل من ۸۸۴
با فرومایه روزگار مبر / هرگز از شاخ بید برنخوری ۲۴۷
بجوهر ذامحض قوة الصور / جسمیة حد الهیولی مشتهر ۸۳۷
بل لیس جزئی بکاسب و لا / مکتسب بل کسراب فی الفلا ۶۲۳

بلی در طبع هر داننده‌ای هست / که با گردنده گرداننده‌ای هست ۲۰۵
بود ناگهانی به ناآگهان / به آگاه چیزی نبوده نهان ۶۹
بوی جوی مولیان آمد همی / یاد یار مهربان آید همی ۵۲۴
به دستت اگر جامی از می بدی / هدایت نمی‌جستی از میبدی ۴۶۴
به نزد آن که جانش در تجلی است / همه عالم کتاب حق تعالی است ۲۰۴
بینوثة الوصفی لا العزلی أثر / ممن لعقل کانبیا للبشر ۲۵۲
پری روتاب مستوری ندارد / ببندی در، روزن سربرآرد ۷۶۴
تا بدانجا رسید دانش من / که بدانم همی که نادانم ۸۷۶
تو بزرگی و در آیینهٔ کوچک ننمایی ۵۰۱
ثم اتحاد العرضی بالعرض الا فی الاعتبار مقبت الغرض ۷۷۴
ثم الجوازان یتغیر فذا... ۴۰۵
جان نهان در جسم و تو در جان نهان / ای نهان اندر نهان ای جان جان... ۷۵۰
چرخ با این اختران، نغز و خوش و زیباستی / صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی... ۳۹۳
چو سلطان عزت علم برکشد / جهان سر به جیب عدم درکشد ۷۰۸، ۷۹۸
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع / نخست از بهر محسوس است موضوع ۸۸۳
چیست اندر کوچه کاندر شهر نیست / چیست اندر کوزه کاندر بحر نیست ۳۶۸
حجاب روی تو هم روی تو است در همه جا / نهانی از همه عالم زبس که پیدایی ۷۰۸
دهن السراج ریه یجذب له / شکلاً صنوبریاً اعطی المشعته... ۶۵۳
ذات نایافته از هستی بخش / کی تواند که شود هستی‌بخش... ۲۳۸-۳۶۸
ذاتی شیء لم یکن معلاً / و کان ما یسبقه تعقلا ۲۱۳
ذره ذره کاندرین ارض و سماست... ۴۸۳
ذهنیة ان هو ذهناً أدرجا / و فی الحقیقة نفس الامرجا ۱۵۷
زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست / چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد ۴۳۹، ۵۶۰، ۶۶۰
زیرنشین علمت کائنات / ما به تو قائم چو تو قائم به ذات ۴۳۸
سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم / جدا هرگز نشد والله اعلم ۴۶۶
صرف الوجود کثرة لم تعرضا / لانه اما التوحد اقتضی ۲۹۱
ظاهر آن شاخ... ۶۱-۶۲
علة فاعل بماهیتها / معلولة له بانیتها ۵۹
عین مع الوجود فی الاعیان / تشخص ساوق فی الاذهان... ۲۴۴
غرض گر به غیر است ایصال خیر / چه حاجت ز ایصال خیرش به غیر ۷۹۷
فذاته عقل بسیط جامع / لکل معقول والامر تابع ۱۰۴
فهو والا واحد ما حصلا / او کان فی وحدته معللا ۲۹۱

قال تعالوا یا طالبی الایقان / اتل علیکم حکمة المیزان ۲۹۳
قد یوصف الامکان باستعدادی / و هم بعرفهم سوی استعدادی ۱۸۲
قضیه شخصیة لا تعتبر / اذ لا کمال فی اقتناص ما دثر... ۶۵۰
قول و فعل آمد گواهان ضمیر ۲۴۷
کذا الثنائی والثلاثی مطلبا / هل بسیط و هل قدر کبا ۵۲۳
کمال اول لما بالقوه / من حیث ان قد لا بسته قوة ۵۹۸
گر بود اندیشه‌ات گل، گلشنی / گر بود خاری تو هیمهٔ گلخنی ۳۲۱
گر دایرهٔ کوزه ز گوهر سازند / از کوزه برون همان تراود که در اوست ۸۴۷
گر نبودی میل و امید ثمر / کی نشاندی باغبان بیخ شجر ۱۴۵
گهی علت غایی و فاعلی / یکی می‌شود نیست این مشکلی ۷۳، ۲۲۹
لا یوجد الشیء بأولویة / غیریة تکون أو ذاتیه ۲۳۶-۲۳۷
لقد صار قلبی قابلاً لکل صورة / فمرعی لغز لان و دیر الرهبان ۶۱۰
لقد صار قلبی قابلاً لکل صورة / فمرعی لغزلان و دیراً لرهبان ۲۷۴
للحکم ایجابا علی المعدوم / و لا نتزاع الشیء ذی العموم ۱۵۹
للحکم ایجابا علی المعدوم / ولانتزاع الشیء ذی العموم ۲۴۶
للشیء غیرالکون فی الاعیان / کون بنفسه لدی الاذهان ۱۵۹
لیس بضد الشیء کسب حده / اذ ضد حد الضد حد ضده... ۶۷۷
ما واجب وجوده بذاته / فواجب الوجود من جهاتة ۴۴۷
مفهومه من اعرف الاشیاء / و کنهه فی غایة الخلاف ۵۵
من می‌خورم و هر که چو من اهل بود / می خوردن من به نزد او سهل بود... ۷۳۸
والشیء و لم یوجد متی لم یوجدا / و باختیار اختیار مابدا ۲۳۹
والطبع ان یثبت فینسد العطا / بالثابت السیال کیف ارتبطا ۵۹۶
والقسر لا یکون دائما و لا / لم یک بالاکثر فلینحسما ۳۳۷
و انی و ان کنت ابن آدم صورة / فلی فیه معنا شاهد بابوّتی ۶۲
وجود اندر کمال خویش ساری است... ۳۵۰
وجود موضوع لا یجابته / حتم فان عینا فخارجیة ۱۵۷
و جوهریة لدنیا واقعة / اذا کانت الاعراض کلاً تابعة ۵۹۶
و عندنا المثال الافلاطونی / لکل نوع فرده العقلانی ۶۵۴
و فی کثیر کان ما هو لم هو / کما یکون ما هو هل هو انتبهوا... ۸۰۴
و قد سألوا قالوا ماالنهایة / فقیل هی الرجوع الی البدایة ۶۱
و قس علیه کلما لیس امتنع / بلا تجسم علی الکون وقع ۲۶۷
و قس علیه کلما لیس امتنع / بلا تجسم علی الکون وقع ۴۰۴

و کان ایضا بیّن الثبوت له / و عرضیة اعرفن مقابله ۲۱۳
و کلما جرد عاقل کما / تجرد العاقل ایضا حتما ۳۰۱
و هو تعالی عالم بالذات اذ / منه وجود عالمی الذات اخذ ۳۱۰، ۳۷۱
همچو آن یک نور خورشید سما / صد بود نسبت به صحن خانه‌ها ۸۵۱
یا من هو اختفی لفرط نوره / الظاهر الباطن فی ظهوره ۲۶۱
یک حرف ز مجموعهٔ عز و شرفش / لولاک لما خلقت الافلاک آمد ۶۲

فهرست اشخاص

آ - ا

آخیلس ۱۸۷، ۷۲۲

آدم ابوالبشر ۸

آشتیانی، سیدجلال‌الدین ۱۲۰، ۱۹۰، ۳۲۸، ۳۵۹، ۳۹۲، ۴۵۷، ۵۵۴

آشتیانی، میرزا مهدی ۵۸۳

آمدی، سیف‌الدین ۲۲۱

آوروم استرول ۵۷۳

ابراهیم (ع) ۵۲۴

ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۴، ۲۰، ۴۹۵

ابن ترکه (افضل‌الدین صدرترکه اصفهانی) ۲۲۳، ۳۱۱، ۴۷۳

ابن رشد (قاضی ابوالولید محمدبن رشد، ابن رشد اندلسی) ۸۳، ۲۸۸، ۳۸۴، ۳۸۵، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۷۲

ابن سینا (ابوعلی سینا، شیخ‌الرئیس، بوعلی سینا، شیخ) ۲، ۳۳، ۴۰، ۴۳، ۵۰، ۶۷، ۶۸، ۷۷، ۹۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۷، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۷۹، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۷، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۴، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۴۲، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۷۱، ۴۹۶، ۵۲۵، ۵۷۵، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۶۰۸، ۶۴۶، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۶، ۶۸۲، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۷۰۵، ۷۲۴، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۶۱، ۷۶۴، ۷۶۷، ۷۷۱، ۸۱۲، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵

ابن هیثم ۶۸۵

ابهری، اثیرالدین ۲۳۵، ۲۳۶، ۴۴۳، ۴۶۳، ۴۶۵

اتین ژیلسون ۶۱۵، ۸۳۸

احمدی، احمد ۶۱۵

ارسطو (فیلسوف اول، امام الباحثین) ۳۳، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۷۲، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۲۵، ۲۲۶، ۳۱۱، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۷۲، ۴۸۹، ۵۹۸، ۶۲۶، ۶۳۲، ۶۳۷، ۶۶۶، ۶۸۴، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۹۹، ۸۰۵، ۸۲۴، ۸۸۰

اسپینوزا ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۲۹

استرآبادی، رکن‌الدین (رکن‌الدین محمدبن گرگانی استرآبادی، رکن‌الدین گرگانی) ۵۳، ۴۰۷، ۴۶۰
اسحاق‌بن حنین ۳۸۴
اسکندر افرودیسی ۳۳۰، ۳۹۲
اشعری، ابوالحسن ۵۸۷
اشکوری، میرزاهاشم ۲۲۲، ۲۲۳
اصفهانی، شمس‌الدین ۹۴
افلاطون ۱۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۳۲۹، ۳۹۳، ۴۵۲، ۶۳۲، ۶۳۶، ۶۵۳، ۶۸۴، ۸۸۰
اگوستین قدیس ۷۲۱
امام فخر رازی (فخر رازی، فخرالدین محمدبن عمر خطیب رازی) ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۲، ۵۰، ۵۱، ۶۸، ۷۷، ۹۳، ۹۸، ۹۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۳۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۷۴، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۸۵، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۴، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۹۰، ۷۹۲، ۷۹۵، ۷۹۶، ۸۲۶
انباذقلس ۶۸، ۳۳۴
انکساغورس ۸۱۵، ۸۱۶
اورژن ۳۱۱
اهوانی، فؤاد ۱۸۸
ایجی، قاضی‌عضدالدین (صاحب مواقف) ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۵۱، ۹۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۸، ۲۰۰، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۶، ۴۳۶، ۴۷۳، ۴۸۲، ۵۵۳، ۸۲۵

ب

بارکلی (اسقف بارکلی، جرج بارکلی) ۷، ۸، ۹، ۶۳۰، ۶۳۳، ۶۳۴
برمانیدس ۱۸۵، ۱۸۶
بزرگمهر، منوچهر ۱۴۶، ۶۳۰
بوخنسکی ۵۳۳
بهمنیار (بهمنیاربن مرزبان) ۹۳، ۱۷۸، ۲۱۵، ۲۴۰، ۳۴۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۷۳، ۶۰۸، ۷۷۱، ۷۷۲
بیرونی، ابوریحان ۴۰۲، ۶۸۵
بیضاوی، قاضی عبدالله ۹۴، ۳۴۵
بیکن ۶۳۷

پ

پاسکال ۶۱۲
پل فولکیه ۶۴۰، ۷۵۵، ۸۷۸
پیربیل ۸

ت

تبریزی، ملا رجب علی ۳۲۸، ۳۴۹، ۴۵۷

ث

ثامسطیوس ۴۵۲

ج

جاحظ ۵۰۶

جامی، ملاعبدالرحمن ۳۵۰
جان دیویی ۶۳۸
جـان لاک، (لاک) ۸، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۳، ۶۳۸
جبائی ۱۱۶
جرجانی، میرسید شریف (جرجانی، شارح مواقف) ۳۰، ۵۲، ۵۳، ۶۲، ۱۱۳، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۵، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۸۸، ۴۸۲، ۵۰۴، ۵۱۲، ۵۱۹، ۵۸۳، ۷۷۰، ۸۲۷، ۸۷۵
جندی، شیخ مؤیدالدین ۸۳۳

چ

چلبی، مولی حسن ۶۲، ۱۶۵، ۴۳۶، ۴۳۷

ح

حائری یزدی، مهدی ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۷۶، ۳۷۷
حزین ۱۴۲
حضرت ختمی مرتبت پیغمبر (ص) ۶۲، ۵۰۶
حضرت صادق (ع) ۱۳۵

خ

خازنی، عبدالرحمن ۶۸۶
خراسانی، آخوند ملا محمد کاظم ۲۱۳، ۳۹۵، ۶۶۹، ۷۶۹
خراسانی، شرف‌الدین ۵۳۳
خسروشاهی، شمس‌الدین ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵
خوئی، سید ابوالقاسم ۷۶۹
خواجه عبدالله انصاری (خواجه) ۸۳۲، ۸۳۳
خوارزمی، محمدبن موسی ۶۸۶

د

دانش‌پژوه، محمدتقی ۴۵۲، ۴۶۲، ۴۶۷
دبیران کاتبی قزوینی، (دبیران) ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۴۱، ۳۴۷، ۳۷۳، ۳۷۵، ۴۲۹، ۴۴۴، ۴۸۱
دکارت ۵، ۳۸۱، ۳۸۳، ۵۳۰، ۵۳۷، ۵۷۴، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۳۵، ۶۳۷، ۸۳۸، ۸۷۷

ذ

ذیمقراطیس دمکرتس ۶۸، ۴۵۳

ر

رازی، قطب‌الدین ۵۱۴، ۵۱۶
رجل همدانی ۲۷۷
رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن ۳۱۹، ۳۲۰
رودلف کارناپ ۵۶۹
ریچارد پاپکین ۵۷۳

ز

زریاب خوئی، عباس ۶۳۹
زینون (زنون) ۱۸۶، ۴۵۱، ۴۵۲، ۷۲۲

ژ

ژان پل سارتر ۵۳۱، ۵۳۲
ژان پل سارتر ۶۳۸

س

سبزواری، حاج ملاهادی (سبزواری) ۳۲، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۷۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۴۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۱، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۶،

۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۹۱، ۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۹، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۹۳، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۱۰، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۴۷، ۵۶۵، ۵۸۴، ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۹، ۶۲۳، ۶۵۰، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۸، ۶۶۱، ۶۷۲، ۶۷۷، ۶۹۰، ۷۰۱، ۷۰۷، ۷۳۱، ۷۶۰، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۸۵، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۳۱، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۴۲، ۸۷۸

سعدی ۲۴۷

سقراط ۸، ۱۲۴، ۱۲۵، ۳۲۹، ۵۳۷، ۵۳۸، ۶۳۷، ۶۸۴، ۸۷۶

سهروردی، شهاب‌الدین (سهروردی، شیخ‌اشراقی، شیخ مقتول، شیخ اشراق) ۲۲، ۲۳، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۶۳، ۱۸۳، ۲۲۶، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۶۲، ۳۷۵، ۳۷۹، ۳۸۰، ۴۲۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۵۲۷، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۶۴، ۷۵۱، ۷۵۳، ۸۲۴، ۸۵۴، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۳

سیدالموحدین علی (ع) ۲۰۴

ش

شبستری، شیخ محمود (صاحب گلشن‌راز) ۶۱، ۲۰۴، ۳۵۰، ۸۸۳

شریعتمداری، علی ۱۴۶، ۱۷۴

شهرزوری، محمد ۳۳

شهرستانی ۴۷۳

شیخ ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت، (ابواسحاق نوبختی) ۲۳، ۲۴ـ۲۸۶، ۴۴۱

شیرازی، قطب‌الدین (علامه قطب‌الدین شیرازی) ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۷، ۱۶۳، ۲۹۶، ۳۰۶، ۳۶۲، ۳۸۰، ۴۵۸، ۵۲۷

ص

صاحب محاکمات ۸۴، ۲۶۴، ۲۶۵، ۴۱۴، ۴۱۵

صدرالمتألهین شیرازی، (صدرای شیرازی، صدرالمتألهین، ملاصدرا، صدرالدین شیرازی) ۲، ۱۶، ۱۷، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۶، ۵۷، ۶۸، ۸۱، ۹۱، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۳۴، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۸، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۸، ۵۴۵، ۵۵۱، ۵۵۴، ۵۵۷، ۵۶۴، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۶، ۵۹۸،

۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۸، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۴۵، ۶۴۹، ۶۵۳، ۶۶۰، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۱، ۶۷۷، ۶۹۳، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۸، ۷۱۲، ۷۱۶، ۷۲۰، ۷۲۲، ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۴۳، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۵۳، ۷۵۹، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۸۶، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۴، ۸۰۲، ۸۰۸، ۸۱۱، ۸۱۷، ۸۲۰، ۸۲۸، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۹، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۷

صدیقی، غلامحسین ۶۸۵

ط

طباطبایی (علامه سید محمد حسین طباطبایی) ۳۵، ۹۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۳۲۸، ۳۶۴، ۵۲۶، ۶۰۴، ۷۶۵، ۸۴۱، ۸۴۴، ۸۶۱، ۸۷۴، ۸۸۴

طوسی، خواجه نصیرالدین (خواجه طوسی) ۵۳، ۶۸، ۷۸، ۱۱۳، ۱۴۲، ۱۶۱، ۱۸۲، ۲۱۷، ۲۸۵، ۳۰۹، ۴۰۶، ۴۵۲، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۳، ۵۵۳، ۶۸۶

ع

عاشق نجفعلی ۵۹

علامه حلّی، جمال‌الدین یوسف‌بن مطهرحلّی ۲۴، ۳۲، ۱۱۳، ۱۴۱، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۴۱، ۳۴۷، ۴۲۹، ۴۴۴، ۴۸۱

علامه دوانی ۷۷۱، ۷۷۲

علی‌بن جهم ۴۵۳

عمر خیام، (غیاث‌الدین ابوالفتح عمربن ابراهیم خیام نیشابوری) ۶۸۶، ۷۳۸

عنایت، حمید ۴۱۸، ۴۱۹

غ

غانمی، ابوسعید محمدبن محمد ۶۸۵

غزالی، امام محمد (غزالی) ۱۲۱، ۳۲۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۲، ۶۴۱

ف

فارابی، ابونصر (فارابی، معلم ثانی، معلم دوم) ۲۱، ۲۲، ۲۹، ۳۲، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۱، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۲۶، ۲۵۳، ۲۶۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۰۸، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۵۴، ۳۶۹، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۴۱، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۷۳، ۶۸۶، ۷۸۴، ۸۵۶

فردریک وایزمن ۵۶۹

فرفوریوس ۳۱۱

فروغی، محمدعلی ۱۸۶

فریدالدین عطار ۷۵۰

فقیه معصومی، ابوعبدالله ۶۸۵

فلوطین (افلوطین) ۳۱۱، ۶۶۶

فناری، محمدبن حمزه ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۹، ۱۵۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۴۸۷

فندرسکی، میرزابوالقاسم ۳۲۸، ۳۴۹، ۳۹۲، ۳۹۳

ق

قاضی عبدالجبار معتزلی (قاضی ابوالحسن عبدالجبار معتزلی اسدآبادی) ۸۶، ۱۵۴، ۴۴۱

قوشچی ۵۵۳

قونوی، صدرالدین ۶۱، ۱۳۲، ۱۵۰، ۲۲۲، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۴۷، ۳۹۷، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۲، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۸۳۰، ۸۳۳، ۸۶۳، ۸۶۵

قیصری، داود، ۱۱۹، ۵۸۶

ک

کاشانی، افضل‌الدین ۴۶۷
کاشانی، افضل‌الدین (افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی) ۶۵۱،۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۸۴۷
کاشانی، غیاث‌الدین جمشید ۶۸۶
کاشانی، ملامحسن فیض (فیض کاشانی) ۴۳، ۱۰۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۷۰، ۲۱۳، ۲۳۴، ۲۷۵، ۳۰۰، ۳۳۷، ۳۴۹، ۳۶۶، ۳۶۷، ۴۳۴، ۵۹۶، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۷، ۶۶۵، ۷۱۲، ۷۲۰، ۷۶۰، ۷۶۵، ۸۲۲، ۸۴۹، ۸۷۲، ۸۸۷
کانت ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۸، ۸۷۶، ۸۷۸
کاویانی، رضا ۱۲۴، ۱۲۸
کعبی ۲۸۵
کمال‌الدین فارسی ۶۸۵
کمالای فسایی ۱۴۲
کندی، یعقوب‌بن اسحاق (یعقوب کندی) ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۱۶۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۲۱، ۲۸۱، ۳۴۰، ۴۵۳

گ

گالیله ۷، ۶۳۷
گرگیاس ۸

ل

لاهیجانی، ملاعبدالرزاق، (لاهیجانی، حلیم لاهیجانی) ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۸۲، ۱۸۳، ۴۷۳، ۵۱۷، ۷۲۴
لایب نیتس ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۳۸
لطفی، محمدحسن ۱۲۴، ۱۲۸
لویی دولافرژه ۶۱۱

م

مارتین هیدگر ۶، ۵۳۱، ۵۳۲
مارسل، گابریل ۷۵۵
مالبرانش ۸، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۸۳۸
مجتبوی، جلال‌الدین ۵۷۳
محقق تفتازانی (تفتازانی) ۱۵۷، ۲۷۷، ۲۹۰، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۸۷
محی‌الدین عربی (شیخ محی الدین اعرابی - محی‌الدین بن عربی) ۱۱۹، ۱۵۰، ۲۸۵، ۴۰۳، ۴۶۸، ۵۸۶، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۶۸
مدرس زنوزی، آقا علی ۱۰۳، ۵۰۵
مسیح (ع)، (روح‌الله) ۸
مشکوة، سید محمد ۳۸۴
مطهری ۳۲۸، ۳۳۲، ۳۸۷
ملاعبدالکریم ۵۲۰
منون ۱۲۴، ۱۲۵
مولوی، جلال‌الدین (مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد، جلال‌الدین رومی) ۶۱، ۱۴۵، ۲۴۷، ۳۲۰، ۳۲۱، ۴۸۳، ۸۵۱، ۸۸۴
مهدوی، یحیی ۶۳۴، ۶۴۰
میبدی ۴۷۲
میرداماد ۴۵۱، ۴۷۲، ۷۰۵، ۷۰۷
میرزاجان ۸۴، ۸۵، ۱۶۲، ۱۶۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۷۲

ن

نظام ۲۸۵، ۵۰۵، ۵۰۶
نظامی ۲۰۵
نوژن ۳۱۱

و

ویتگنشتاین ۶، ۵۶۸

ویل دورانت ۶۳۹

ویلیام جیمس ۶۳۸

ه

هابز ۶۳۸

هراکلیتوس ۱۸۵، ۱۸۶، ۷۲۲

هربرت فیگل ۵۶۹

هگل ۵۰، ۴۱۷، ۴۱۹، ۶۳۸

هیدجی ۴۸، ۵۹، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۵، ۲۹۱، ۳۰۰، ۳۷۱، ۴۰۵، ۷۹۷

هیزنبرگ ۱۴۶، ۱۷۴

هیوم، دیوید هیوم ۱۴۵، ۱۴۶، ۷۲۷، ۸۳۸

ی

یاسپرس ۵۳۱

یاسینی ۴۰۸

یحیی‌بن عدی ۳۸۴

یوحنا قمیر ۴۷۲

یوسف (ع) ۱۹۴

فهرست کتب

قـــرآن ۵، ۸، ۳۱، ۳۲، ۶۱، ۲۰۵، ۲۲۳، ۲۴۷، ۵۰۶، ۵۲۴، ۵۸۶، ۷۹۸، ۸۴۷

آ - ا

آراء اهل المدینة الفاضلة ۴۷۳

الاربعین فی اصول الدیـن ۹۳، ۹۸، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲

اتحاد عاقل و معقول ۳۲۰

التـحصیل ۱۷۸، ۲۱۵، ۲۴۰، ۳۴۱، ۳۸۷، ۳۹۱، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۳

اثو لوجیا ۴۱، ۴۵۲، ۴۷۲، ۶۶۶، ۶۶۷، ۸۰۵

اجود التقریرات ۷۶۹

احیاء علوم الدیـن (احـیاء العـلوم) ۱۲۱، ۳۲۷، ۶۴۱

اخلاق نیکو ماخس ۲۲۵

اسرارالحکم ۴۳، ۲۰۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۴۲، ۳۵۰، ۳۵۸، ۴۷۳، ۷۸۵

اسفار (اسفارالاربعة) ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۵۷، ۶۸، ۷۳، ۷۴، ۷۹، ۸۲، ۹۱، ۹۳، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۹۰، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۳، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۱۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۰، ۴۳۳، ۴۳۹، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۴۷، ۴۵۰، ۴۶۶، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۷۸، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۱۶، ۷۷۱، ۷۸۴، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۴، ۸۰۵، ۸۱۷، ۸۴۴، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۷۴، ۸۸۰

الاسئلة و الاجوبة ۶۸۵

الاشارات و التنبیهات ۶۸، ۷۰، ۷۷، ۱۶۴، ۲۱۷، ۲۱۹، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۳، ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۷۲

اصول المـعارف ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۶۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۷۵، ۳۰۰، ۳۳۸، ۳۵۰، ۳۶۷، ۴۳۴، ۶۱۰، ۶۱۸، ۶۶۱، ۶۶۵، ۷۱۲، ۷۲۰، ۷۲۶، ۷۶۰، ۷۶۵، ۷۷۸، ۸۰۲، ۸۰۸، ۸۱۱، ۸۲۲، ۸۴۹، ۸۵۷، ۸۷۲، ۸۸۷

اصول فلسفه و روش رئالیسم ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۲، ۵۵۲، ۵۵۳

الألف الصغری ۲۲۱، ۳۸۴

انوارالملکوت فی شرح الیـاقوت (یـاقوت) ۲۳،

۲۴، ۳۲، ۲۸۷، ۴۴۱
اوپانیشادها ۵۳۱
ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد، (شرح حکـمة العـین) ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۴۱، ۳۴۷، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۴۵، ۴۷۳، ۴۸۱
ایمنی از فنا ۶۵۱

پ

پیرامون تمایز نفس و بدن ۶۱۲

ت

تجرید (تجرید الکلام) ۱۶۱، ۴۶۰
تعلیقات ۲۲، ۲۹، ۳۲
تعلیقه بر حکمت سبزواری ۵۸۴
تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری ۵۹، ۴۸، ۶۰، ۷۰، ۷۱، ۲۱۴، ۲۳۵
تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری ۴۸، ۵۹، ۶۰، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۹۲، ۳۰۰، ۳۷۱، ۴۰۵
تعلیقه بر نصوص ۲۲۳
تلویحات ۳۸، ۴۰، ۱۸۳، ۲۶۶، ۲۷۳، ۳۷۵، ۴۵۸، ۴۷۲، ۴۸۰، ۷۵۴
تمهید القواعد ۲۲۳
تنقیح المناظر لذوی الابصار و البصائر ۶۸۵
تهافت الفلاسفة ۸۳، ۴۶۹
تهذیب المنطق (تهذیب فی المنطق) ۱۵۷، ۲۷۷، ۲۹۰، ۵۱۷

ج

جامع‌العلوم ۴۰۷، ۴۰۸

چ

چهارده رساله ۴۳، ۴۶۰، ۴۷۳

ح

حاشیه شرح مواقف ۹۴
حکمةالاشراق ۳۲، ۳۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۶۳، ۳۶۲، ۳۸۰، ۳۸۳، ۴۵۸، ۴۷۲، ۵۲۷، ۵۲۸، ۷۵۱، ۷۵۳، ۸۷۳
حکمة العین ۱۹۱
حکمة عین القواعد (عین القواعد) ۱۱۳، ۱۸۳، ۳۷
الحکمة الالهیة ۲۳

ر

الرسالة الکمالیة فی الحقایق الالهیه ۷۷، ۱۶۹
رسائل ابن رشد ۶۲، ۳۸۵
رسائل ابن سینا ۴۰، ۴۳، ۲۷۹، ۳۳۴، ۳۷۳، ۳۹۷، ۴۰۲
رسائل اخوان الصفا ۶۲، ۲۲۶
رسالهٔ اثبات المفارقات ۲۵۳
رسالهٔ اصل الاصیل ۳۲۸، ۴۷۳
رسالهٔ الدعاوی القلبیه ۱۳۸، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۴۴۹، ۴۷۳
رسالهٔ الواح عمادیه (رسالهٔ الواح عمادی) ۳۷، ۳۸، ۴۳، ۴۵۸
رسالهٔ پرتونامه ۴۳، ۴۶۰، ۴۷۳
رسالهٔ حدود الاشیاء و رسومها ۴۵، ۴۶، ۱۶۴
رسالهٔ سه گفتار ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۶۴، ۴۶۷، ۴۷۳
رسالهٔ محیطیه ۶۸۶
رسالهٔ منطق ۴۶۷
رسالهٔ منون ۱۲۴، ۱۲۸

رسالة فی الاحتیال لمعرفة مقداری الذهب والفضة ۶۸۶

ز

زندگی فلوطین ۳۱۱
زندگی فیثاغورس ۳۱۱

س

السماء و العالم ۳۳
سیر حکمت در اروپا ۲۲۶، ۳۸۲، ۸۱۵

ش

شرح اشارات ۳۰۹، ۴۶۲
شرح العقاید النسفیه ۵۸۷
شرح القیصری علی فصوص الحکم ۵۸۶
شرح تجرید قوشچی ۵۵۳
شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا ۱۹۰، ۳۵۹
شرح حکمة الاشراق ۴۳، ۱۰۵، ۱۴۷، ۱۶۳، ۲۵۴، ۲۹۶، ۳۰۶، ۳۸۱، ۴۲۴، ۴۵۸، ۵۲۸، ۷۵۴
شرح فصوص الحکم ۱۱۹، ۱۲۰، ۸۳۳
شرح مطالع الانوار (شرح مطالع) ۵۱۲، ۵۱۷
شرح منظومه (اللئالی المنتظمة منظومه) ۳۲، ۴۳، ۴۸، ۵۵، ۵۹، ۷۱، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۰، ۱۹۵، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۱، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۸۲، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۳۷، ۳۴۶، ۳۵۲، ۳۷۱، ۳۷۸، ۳۹۲، ۴۰۰، ۴۳۴، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۹۳، ۵۰۴، ۵۱۰، ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۲۶، ۵۳۹، ۵۴۸، ۵۶۵، ۵۹۸، ۶۰۹، ۶۲۳، ۶۵۰، ۶۵۳، ۶۵۸، ۶۶۱، ۶۷۲، ۶۷۷، ۶۹۰، ۷۳۱، ۷۶۰، ۷۷۲، ۸۰۴، ۸۳۵، ۸۴۲
شرح مواقف ۱۶۵، ۲۰۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۴۲، ۲۸۷، ۳۴۶، ۴۳۶، ۵۵۳
شرح هدایه ۲۳۶، ۴۴۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۲
شفا ۲، ۵۰، ۶۸، ۷۷، ۸۸، ۹۴، ۱۱۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۸، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۷، ۳۱۳، ۳۲۴، ۳۳۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹، ۴۰۸، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۴۵، ۴۴۶، ۶۸۵، ۷۶۷، ۸۱۲، ۸۱۶، ۸۵۱، ۸۷۵
شوارق الالهام ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۳، ۴۷۳

ص

صحاح ۱۶۵

ط

طوالع الانوار ۳۴۶

ع

عرشیه ۱۰۲
عرض نامه ۶۵۲، ۶۵۶
عین الیقین ۴۳، ۱۵۵، ۱۷۰، ۲۱۴، ۲۳۴
عیون‌الحکمة ۲۳۲، ۳۹۷

غ

غایة‌المرام ۲۲۱

ف

فتوحات مکیه ۸۶۸
فصوص، فصوص‌الحکم ۲۲۶، ۴۳۱، ۴۳۲، ۷۸۵
فصوص (فصوص الحکم ابن عربی) ۵۸۶، ۸۶۸
فصول ۵۳، ۷۸، ۲۸۵، ۴۰۷، ۴۶۰، ۴۶۱
فلاسفه تجربی انگلستان ۶۳۰
فلاسفة العرب (السلسلة الفلاسفة العرب) ۴۵، ۱۶۴، ۲۸۲، ۳۴۰، ۴۵۳، ۴۷۲

فلسفه ۱۴۶، ۱۷۴
فلسفه عمومی ۷۵۵
فلسفه معاصر اروپایی ۵۳۳
فلسفه نظری ۱۶
فلسفه هگل ۴۱۸، ۴۱۹
فیزیک و فلسفه ۱۴۵

ق

قبسات ۴۵۱، ۴۷۲، ۷۰۷
قراضهٔ طبیعیات ۶۸۵
قواعدالعقاید ۴۶۰
قواعد کلی در فلسفه اسلامی ۱۰

ک

کاوش‌های عقل نظری ۳۱۸، ۳۷۶، ۳۷۷
کتاب فی البراهین علی المسائل الجبر و المقابلة ۶۸۶
کتب عهد عتیق ۸
کفایة الاصول ۲۱۳، ۲۱۴، ۳۹۵، ۶۷۰، ۷۶۹
کلیات ۲۴۷
کلیات فلسفه ۵۷۳
الکندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الاولی ۴۵، ۱۶۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۲۲۱، ۲۲۲
کوچک کبری ۵۱۹

گ

گفتار در پیرامون روح بشر و قوا و افعال و چگونگی اتحاد آن با بدن بنا بر مبانی دکارت ۶۱۱
گلشن راز ۶۱، ۲۰۴، ۳۵۰، ۸۸۳
گوهر مراد ۵۱۸

ل

لذات فلسفه ۶۳۹
اللمعات المشرقیة (اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیه) ۵۱۷، ۵۴۵، ۶۷۲، ۶۷۷
لوامع البینات فی شرح اسماء الله تعالی و الصفات (شرح اسماءالله الحسنی) ۵۸۵، ۵۸۶

م

مابعدالطبیعه ۶۲، ۳۸۴، ۴۵۲
مابعد الطبیعه ابن رشد ۴۵۳، ۴۷۲
المباحث المشرقیة ۲۵، ۳۲، ۵۰، ۱۱۳، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۹۱، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۴۱، ۲۷۰، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۳۵، ۳۴۷، ۳۷۴، ۳۸۷، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۷۳۱، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۸۶، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۵، ۷۹۶، ۸۲۶
مباحثات ۳۰۵
مبدأ و معاد (ابن سینا) ۳۷۴
المبدء والمعاد ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۷۹، ۲۹۱، ۳۷۰، ۵۵۴، ۵۶۷، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۷۰۰، ۷۰۱
مثنوی ۱۴۵، ۲۴۷
مجموعه آثار فارسی شیخ‌اشراق ۴۵۹، ۴۷۲
مجموعه رسائل فارابی ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۰۸، ۳۴۰، ۳۵۵، ۳۶۹، ۴۴۱، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۷۳
مجموعه مصنفات افضل‌الدین کاشانی ۶۵۲، ۶۵۵، ۸۴۸

مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۳۸، ۴۰، ۴۳، ۲۲۷، ۴۳۶، ۸۵۴
محاکمات ۸۴، ۸۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۸۳، ۲۶۵، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۷۲
المشارع و المطارحات ۳۸، ۱۸۳
مشاعر ۱۰۲، ۸۴۲
مصباح الانس ۱۵۰، ۳۲۰، ۳۴۷، ۳۹۷، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۲، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۸۸
مطامع الانظار ۹۴، ۷۶۹
مطول ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۱
المغنی فی ابواب العدل و التوحید، المغنی ۸۷، ۱۵۴، ۴۴۱
مفتاح‌الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود ۶۱، ۱۳۳، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۱
مقدمه ۳۱۱
الملل و النحل شهرستانی ۳۱۱، ۴۷۳
منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ۳۲۸، ۳۴۹، ۳۹۲، ۴۵۱، ۴۵۷، ۴۷۳
منطق الطیر ۷۵۰
منطق کبری ۵۱۹
منظومه (هیدجی) ۷۳
مواقف (المواقف فی علم الکلام) ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۵۲، ۵۳، ۹۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۵، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۸۸، ۴۳۶، ۴۷۳، ۴۸۲، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۷۵
میزان الحکمة ۶۸۶

ن

النجاة ۱۳۹، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۳۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۶۱، ۳۶۹، ۴۳۲، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۹، ۴۹۶، ۵۲۲، ۵۹۱، ۶۴۶، ۶۴۸، ۶۷۱، ۶۷۷، ۶۸۲، ۶۹۰، ۶۹۵، ۶۹۸، ۷۲۹، ۷۶۷، ۷۶۸
نصوص ۲۲۲، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۲۰، ۳۲۱، ۸۳۰، ۸۳۳، ۸۶۳
نفیس المناظر ۶۸۵
نقد تفکر فلسفی غرب ۶۱۵، ۸۳۸
نهایة الحکمة ۶۰۵، ۷۶۶، ۸۴۱، ۸۶۱، ۸۸۴

هـ

هدایه ۲۳۵، ۲۳۶، ۴۴۳

فهرست اصطلاحات

آ ـ ا

آن سیال ۷۰۶، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۲۰، ۷۴۶

ابده بدیهیات ۴۹، ۱۷۱، ۲۹۵

اتحاد ۳۱۳

اتحاد عالم و معلوم (اتحاد عاقل و معقول) ۷۷، ۲۵۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰، ۳۷۳، ۴۰۴، ۵۲۷، ۷۷۹، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴

اتصاف ماهیت به وجود ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲

اتمیسم منطقی ۵۶۹

اجتماع مثلین ۸۴، ۸۵، ۳۰۵

اجتماع و ارتفاع نقیضین ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۳۴، ۲۹۵، ۳۴۸، ۴۱۱، ۴۱۲، ۵۰۰

اختیار ۷۱، ۳۲۲

ادراک ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۶۷، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۷۶، ۶۲۱، ۶۲۳، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۱، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۹۲، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۶۸۷، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۸۵، ۸۸۷

ادراک جزئی ۲۱۸، ۳۳۰

ادراک جزئی حسی ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۹۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۷، ۶۴۵، ۸۷۷

ادراک کلی ۳۳۰

اراده و اختیار حق تعالی ۲۳۶

ارادهٔ جزئی ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹

ارادهٔ کلی ۲۱۷، ۲۱۸

ارباب انواع ۳۶

ازل ۷۳۹، ۷۴۳، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸

ازلی ۱۶۵

استعداد ۷۹، ۸۰، ۱۸۲، ۲۶۶، ۴۲۸

استقراء ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۷۸، ۶۷۹، ۷۲۷، ۷۲۸

استقراء ناقص ۶۷

اسطقسات (عناصر اربعه) ۱۶۶، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸

اسم ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۹

اشباح مثالیه ۳۶

اصالت ماهیت ۱۶۲

اصالت وجود ۱۹۶، ۲۰۳، ۳۵۶، ۳۵۸، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۶۶، ۸۳۳

اصل عدم تعیین ۱۴۶، ۱۷۴

اصل عدم تناقض ۶۷

اصل عدم ثبات ۱۴۶، ۱۷۴

اصول چهارگانهٔ اخلاقی ۱۲۰

اصول موضوعه ۱، ۲

اضافه ۱۷۹، ۱۸۱، ۷۷۲

اضافه مقولی ۳۲۰

اضافهٔ اشراقیه ۱۰۴، ۳۲۰

اعادهٔ معدوم ۳۱، ۳۲

اعتبارات ماهیت ۲۷۶، ۳۴۵، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۳۳، ۵۴۶، ۵۶۶، ۸۶۴
اعتباری بودن ماهیت ۲۰۳، ۳۵۶
اعیان ثابته (عین ثابت) ۳۵۰، ۵۹۵، ۸۳۰، ۸۳۲، ۸۸۰
افلاک ۱۷۲، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
امتناع ذاتی ۳۵۱
امکان استعدادی ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۲۹
امکان بالغیر ۷۴، ۷۵، ۷۶
امکان ذاتی (امکان خاص) ۷۵، ۷۶، ۱۷۵، ۲۲۹، ۳۵۱، ۳۵۲، ۵۱۴، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۶۶
امکان عام ۲۶۶، ۴۰۳، ۴۰۴، ۵۳۳
امکان فقری ۵۵۶، ۵۵۷
امکان وجودی ۲۰۴
امور عامه ۱۸
انسان حسی ۸۳۰
انسان خیالی ۸۳۰
انسان عقلی ۸۳۰
انسان عینی ۸۳۱
انسان کتبی ۸۳۱
انسان لفظی ۸۳۱
انعکاس و اطراد ۵۲۱، ۵۲۲
انقلاب ۶۰۰، ۶۰۲، ۶۰۳
انقلاب حقیقت ۴۷، ۴۸، ۱۵۰
انقلاب در ذاتیات ۴۸۱، ۴۸۲
اوصاف اولیه ۶۳۳
اوصاف ثانویه ۶۳۳
اول الاوایل ۵۰، ۵۱، ۶۶، ۹۳، ۹۴، ۲۹۵
اولی التصور ۵۰، ۵۱، ۲۹۵
ایجاد حقیقی ۲۳۹

ب

باطن ۲۲۲
بداهت وجود ۲۹۵
بدیهی ۴۹، ۵۱، ۱۷۱، ۲۰۷
بدیهیات اولیه ۳۳۱
بدیهیات اولیه عقلیه ۳۳۰، ۳۳۱
بدیهیات اولیه منطقی ۳۳۱
برهان ۲۰۶، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱
برهان انّی (دلیل انّی) ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۳۸۱، ۳۸۳، ۴۰۳، ۶۴۶، ۶۹۲
برهان تطبیق ۲۲۰
برهان شبه لم ۲۶۷
برهان شبه‌لم ۶۹۳
برهان صدیقین ۲۶۷، ۴۰۳
برهان لمّی ۲۰۳، ۲۰۵، ۳۸۱، ۳۸۳، ۴۰۳، ۶۴۶، ۶۹۲
بسائط اولیه ۱۶۶
بسائط خارجیه ۱۰۷، ۱۱۰
بسیط ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۶۹، ۴۰۸، ۴۶۴
بسیط الحقیقه ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۹، ۳۷۰
بسیط محض ۴۵۵
بسیط من جمیع الجهات ۱۶۷، ۴۵۶
بیّن‌الثبوت ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲

ت

تأثیر متقابل ۶۷۵
تأخر شیء عن نفسه ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
تباین جزئی ۲۶۵
تباین کلی ۲۶۵

تتالی آنات ۷۱۵
تجربه حسی (تجربه) ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۳۹۰، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۷۲۷، ۷۲۸
تجلی ساری ۴۶۸
تجلی کلی احدی الهی ۲۲۳
تجلی کلی الهی ۲۲۳
ترجّح بلا مرجح ۱۳۲، ۱۳۵
ترجیح بدون مرجّح (ترجیح بلا مرجّح) ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۷۰، ۲۳۱، ۳۲۵، ۳۶۰، ۴۵۶، ۷۳۵، ۷۴۰، ۷۴۱، ۸۶۷
ترکیب اتحادی ۵، ۴۷۴، ۴۷۵
ترکیب بعدالوجود ۴۵۵
ترکیب مع‌الوجود ۴۵۵
تسلسل ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۲۰، ۲۲۱
تسلسل در علل ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۲۰، ۲۲۱
تشخّص ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۷۹۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷
تشکیک در ماهیت ۴۳۳
تشکیک در وجود ۴۳۹، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۶۰۱، ۶۰۲، ۷۱۷، ۸۸۳
تصدیق ۵۰، ۵۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۷۱، ۳۲۷، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹
تصور ۵۰، ۵۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۷۱، ۳۲۷، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹
تضایف ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۷۳، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۰۴، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴
تعریف ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۹۷، ۶۷۴، ۶۷۶، ۶۸۰، ۶۸۲، ۶۹۰، ۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۸
تعقل ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰
تعیّن ۲۴۱، ۲۴۲، ۷۹۳
تقابل تضاد ۷۱۶، ۸۴۰
تقابل تضایف ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۴
تقابل تناقض ۸۴۰
تقابل ذاتی ۸۴۳، ۸۴۴
تقابل عدم و ملکه ۸۴۰
تقدم زمانی ۵۶، ۱۷۳
تقدم شیء بر نفس ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱
تقدم و تأخر ۷۰۴
تقدم و تأخر ذاتی ۷۰۴
تقرر ذاتی ماهوی ۷۵۶
تقسیم ۶۸۳، ۶۸۷
تکامل ۱۲
تناسخ ۳۳۵، ۳۳۶
تنزیه و تشبیه ۸۶۸

ث

ثبوت ربانی ۸۳۲
ثبوت علمی ۸۳۲، ۸۳۴
ثبوت عینی ۸۳۲

ج

جزئی اضافی ۶۲۰، ۶۲۱
جزئی حقیقی ۶۲۰، ۶۲۱
جسم ۲۶، ۲۷، ۳۹، ۱۹۱، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۵۹، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۱۵، ۷۲۴، ۸۶۰
جسمانیة الحدوث ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۵۸، ۳۹۱
جسم بسیط ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
جسم تعلیمی ۲۶۴
جسم طبیعی ۱۹۳، ۲۶۴، ۷۶۱
جسم مطلق ۷۶۱، ۸۶۰

جعل ۳۵، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۱، ۸۵۲
جعل بسیط ۷۵۶، ۷۵۸
جعل تألیفی ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸
جنس ۱۱۰، ۱۱۱، ۴۳۷، ۶۵۸، ۶۵۹
جنس و فصل حقیقی ۱۱۰
جوهر ۲۱، ۲۷۸، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۴۰، ۳۹۰، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۷۶۷، ۷۷۳، ۷۷۴، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵
جوهر فرد (جزء لا یتجزا) ۱۵۳، ۱۵۴
جهان ذهنی ۴۸۳، ۴۹۰
جهان عینی(خارجی) ۴۸۳، ۴۹۰، ۴۹۱

ح

حادث ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۳
حادث اسمی ۷۰۴، ۷۰۹
حادث ذاتی ۱۷۵، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵
حادث زمانی ۱۷۵، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۴۵، ۷۴۶
حال ۸۸۰
حامل استعداد ۴۲۸
حامل قوهٔ شیء ۱۷۵، ۱۷۶
حد ۲۰۶، ۵۲۱، ۶۴۸، ۶۶۹، ۶۷۱، ۶۷۳، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۹، ۶۹۵، ۶۹۷، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱
حدوث ۷۰۲، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۴۴، ۷۴۵
حدوث ۲۸۷، ۷۰۲، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۳۳، ۷۳۵، ۷۴۴، ۷۴۵
حدوث اسمی ۷۰۷، ۷۰۸
حدوث دهری ۷۰۶، ۷۴۵
حدوث ذاتی ۷۰۶، ۷۴۵
حرکات عرضیه ۱۹۰
حرکت ۱۱۷، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۸، ۲۱۹، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۲، ۴۸۹، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۲، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۲، ۶۱۶، ۶۶۳، ۶۶۶، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۷۲۰، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۶، ۷۴۵، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۲۸، ۸۲۹
حرکت ارادی ۱۹۵، ۸۰۸
حرکت توسطیه ۷۱۰، ۷۱۲، ۷۱۳
حرکت جوهری (حرکت در جوهر) ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۹۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۸۵، ۵۹۱، ۶۰۱، ۶۰۴، ۶۱۹، ۷۰۹، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۶۵، ۷۷۳، ۷۷۴
حرکت صعودی ۱۱۶
حرکت طبیعی ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۸۰۸
حرکت قسری ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸
حرکت قطعیه ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۲
حرکت مستدیر ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵
حرکت مستقیم ۱۹۲، ۱۹۳
حرکت نزولی ۱۱۶
حس جوهرشناسی ۳۹۰، ۶۲۵
حکم ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷
حمل ۷۶۶، ۷۶۸
حمل اولی ذاتی ۵۴۱، ۵۴۳
حمل ترکیبی ۵۸۰
حمل حقیقه و رقیقه ۷۸۴
حیثیت فعل ۱۱۲
حیثیت قبول (حیثیت قوه) ۱۱۲، ۲۶۳
حیز طبیعی ۱۹۲

خ

خارج محمول ۵۸۱

خبر ۴۹۶، ۴۹۷
خودآگاهی ۷۵۳، ۷۵۴
خیر محض ۲۲۸

د

داعی ۷۲
دلیل استقرایی ۶۵، ۶۶، ۶۷
دور ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۶۷۵
دهر ۲۵۱

ذ

ذاتی ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳
ذاتی باب ایساغوجی ۲۱۰، ۲۱۲، ۵۹۰
ذاتی باب برهان ۲۱۰، ۲۱۲، ۵۹۰
ذهن‌گرایی ۸۳۱

ر

ربط حادث به قدیم ۷۳۵، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۴، ۸۶۸
ربط محض ۲۰۳
روح ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲
روحانیة البقاء ۱۸۹، ۱۹۷، ۳۹۱

ز

زمان ۱۶۴، ۲۲۲، ۲۵۱، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹

س

سعادت ۲۲۵، ۲۲۶
سکون ۱۱۷، ۵۹۸، ۶۶۶

ش

شریک العلّة ۱۵۱
شک ۵۳۸، ۵۳۹
شکل طبیعی ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۰

ص

صدفه و اتفاق ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۹، ۳۳۴
صدفه و اتفاق مطلق ۶۴
صدفه و اتفاق نسبی ۶۴، ۶۵، ۶۶
صدق و کذب ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱
صدور ۲۴۷، ۲۴۸، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۶۳، ۴۶۷، ۴۷۱
صفات ثبوتی ۵۸۷
صفات حقیقی ذات اضافه ۵۸۷، ۷۴۳
صفات حقیقی غیر ذات اضافه ۵۸۷
صفات ذاتی ۸۶
صفت ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷
صفت کمال (صفات کمال) ۲۶۶، ۲۶۷
صور برزخیه ۳۶، ۳۳۹
صورت ۵، ۲۶، ۲۷، ۳۷، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۷۵، ۱۸۹، ۳۴۰، ۴۳۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۵، ۷۸۲، ۸۲۰
صورت جسمیه ۳۸۹، ۳۹۰، ۸۵۸، ۸۶۰، ۸۶۱
صورت فعلیه ۶، ۱۸۷، ۲۶۳، ۳۱۴، ۳۴۱، ۴۷۵، ۴۷۶، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۸۰۱، ۸۱۲، ۸۲۳، ۸۳۶
صورت معقوله ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۹
صورت نوعیه ۷۶۱، ۷۶۲
صور علمیهٔ حق تعالی ۸۸۰
صور مادی ۲۲، ۱۵۸
صور محسوسه ۳۳۱

ض

ضرورت ۵۴۱
ضرورت ازلی ۵۴۱، ۵۴۴، ۷۵۹

ضرورت بشرط محمول ۲۳۴، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۵
ضرورت در وقت غیرمعین ۵۴۱
ضرورت در وقت معین ۵۴۱
ضرورت ذاتی ۵۴۱، ۷۵۹
ضرورت مطلقه ۵۴۴
ضرورت وصفی ۵۴۱

ط

طبایع جسمانی ۷۰۹، ۷۱۰
طبیعت ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۹۴، ۴۸۵
طبیعت ذاتی ۵۹۰، ۵۹۱
طبیعت کلی ۲۴۵

ظ

ظاهر ۲۲۲
ظهور ۲۲۳، ۲۶۱، ۸۸۵، ۸۸۶

ع

عاقل ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۰، ۴۰۴
عاقل بالفعل ۳۱۵
عالم (جهان) ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸
عالم دهر ۷۰۶، ۷۰۷
عالم زمان ۷۰۶
عالم سرمد ۷۰۶، ۷۰۷
عالم عقول کلیه (عالم عقول) ۱۱۹، ۲۷۳، ۲۹۶
عالم کون و فساد (جهان عنصری) ۳۶، ۳۴۰
عالم مثال ۱۱۹
عالم مثال متصل ۳۳۹، ۴۷۷
عالم مثال مطلق ۳۳۹
عالم مثال منفصل ۳۳۹، ۴۷۷
عدم بدیل ۵۶۵
عدم ذاتی ۷۰۵، ۷۰۶
عدم زمانی ۷۰۵، ۷۰۶
عدم مجامع ۷۰۴، ۷۰۵
عدم مطلق ۱۸۳
عدم مقابل ۷۰۴
عدم واقعی ۷۰۵، ۷۰۶
عدم وهمی ۱۸۳
عرض ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۹۰، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۴، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸
عرضی ۱۹۶، ۲۱۶، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴
عروض وجود بر ماهیت ۲۸۲
عشق و شوق غریزی ۲۲۸، ۲۹۹
عقل ۳۳، ۴۲، ۱۰۷، ۱۰۸
عقل اول ۳۶، ۴۵۹، ۴۶۸، ۴۶۹
عقل بالفعل ۳۳۰، ۳۷۳، ۶۴۴
عقل بالقوه ۳۳۰
عقل بالمستفاد ۳۳۰، ۳۳۶
عقل بالملکه ۳۳۰
عقل بسیط ۱۰۴، ۳۱۰
عقل فعال ۳۷۳، ۳۹۱، ۶۴۴، ۷۲۵
عقل کلی ۱۱۹، ۸۵۲
عقل هیولانی ۲۵۸، ۲۵۹
عقول طولیه ۳۶
عقول فرضیه ۳۶، ۴۲
علاقه ذاتی ۲۵۷، ۲۵۸
علت ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۵۲، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۶، ۳۱۰، ۳۶۹، ۳۸۱، ۴۵۵،

۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۶
علت اولی ۴۶۳، ۴۶۴
علت تامه ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۴۲۳
علت صوری ۵۸، ۳۶۸، ۷۳۱، ۷۹۹
علت غایی (فاعل الفاعل) ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۷۳، ۱۸۸، ۱۸۹، ۳۲۲، ۳۳۳، ۳۶۸، ۳۹۱، ۷۳۱، ۷۹۵، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱
علت فاعلی ۵۸، ۵۹، ۷۳، ۱۷۰، ۳۶۸، ۳۹۱، ۷۳۱، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱
علت مادی ۵۸، ۳۶۸، ۷۳۱، ۷۹۹
علل قوام ۵۸، ۳۶۸
علل وجود ۵۸، ۳۶۸
علم ۱، ۲، ۵، ۱۶، ۱۷، ۴۹، ۵۱، ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۶۶، ۳۱۰، ۳۲۷، ۳۷۹، ۳۸۱، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۹۶، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۲۷، ۵۲۸، ۷۳۷، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۹۰
علم حصولی ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۵۲۶، ۵۲۷، ۷۸۸
علم حضوری ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۵۲۶، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۷۸۸، ۷۸۹
علم حق تعالی ۱۰۳، ۱۰۴، ۳۷۰، ۳۷۱، ۴۸۷، ۴۸۸، ۷۴۲، ۷۴۳، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳
علم فعلی حق تعالی ۳۳۳، ۳۳۷، ۴۸۷
علم مطلق ۲۶۷
علوم متعارفه ۱
علیت و معلولیت ۳۵، ۶۴، ۶۵، ۷۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۷۴، ۲۵۸، ۳۵۹، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۴۰، ۷۴۱
عنایت ازلی ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷
عوارض ذاتی ۱۶، ۴۹، ۲۶۷، ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۹
عوارض ذاتی موضوع ۱، ۲، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷
عوارض ذاتی وجود ۲۶۷، ۲۶۸
عوارض غریبه ۲۴۰، ۲۴۳
عوارض مشخصه ۳۶۱، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶
عینیت وجود و ماهیت ۲۸۲

غ

غایت ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۶۸
غرض ۷۲، ۷۳، ۲۲۹
غرض زائد بر ذات ۷۳

ف

فاعل ۶۰، ۶۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۹۱، ۲۲۹، ۲۶۲
فاعل طبیعی ۸۱، ۲۰۳، ۲۶۲
فاعل مختار ۷۱، ۸۱، ۱۳۶، ۷۹۶، ۷۹۷
فاعل موجِب ۲۳۶
فاعل موجَب ۲۳۶
فساد ۴۵، ۴۶، ۴۲۹
فصل ۱۱۰، ۱۱۱، ۴۳۷
فصل اشتقاقی ۸۷۵
فصل حقیقی ۵۱۹، ۵۲۰
فصل منطقی ۵۱۹، ۵۲۰، ۸۷۵
فعل حق تعالی ۲۶۲، ۴۷۰
فعل طبیعی ۸۱
فکّ افلاک ۱۷۲
فکر (تفکر) ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۵۳۹، ۵۴۰
فلسفهٔ اُولی ۱۸، ۱۹، ۴۹، ۵۰، ۲۶۷، ۲۶۸، ۳۹۴،

۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۹۲
فیض اقدس ۸
فیض مقدس رحمانی ۸

ق

قابل ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۹۱، ۲۹۷، ۴۸۹
قابلیت تحقیق تجربی ۵۷۲
قدرت حق تعالی ۲۳۵، ۲۳۶، ۴۴۷، ۴۷۰
قدرت مطلق ۲۶۷
قدیم ۱۶۴، ۱۶۵، ۳۳۹، ۳۴۳، ۷۰۲، ۷۳۶، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۴
قدیم زمانی ۷۰۳، ۷۰۴
قسر ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۳
قضایای بدیهی ۲۰۷
قضایای تألیفی ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۶
قضایای تجربی ۶۷
قضایای تحلیلی ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۳، ۵۷۴
قضایای حقیقیه ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵
قضایای خارجیه ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۲، ۵۰۵
قضایای خبریه ۴۹۶
قضایای ذهنیه ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹
قضایای موجّهه ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۴۰
قضایای نظری ۲۰۷
قضیه ۴۹۶
قضیه جزئیه ۶۳۲
قضیه شخصیه ۶۵۰
قضیه ضروریه ۵۳۳، ۵۳۷، ۵۴۰، ۵۴۵
قضیه کلیه ۶۳۲
قضیه مشروطه عامه ۵۴۵
قضیهٔ بتّاته ۵۳۷، ۵۴۰
قضیهٔ تخیّلیه ۵۲۴
قضیهٔ تسلیمیه ۵۲۴
قضیهٔ ضروریه بشرط محمول ۵۴۶
قضیهٔ ضروریهٔ ازلیه ۵۴۴، ۵۴۵
قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه ۵۴۱، ۵۴۳
قضیهٔ ضروریهٔ مطلقه ۵۴۴، ۵۴۵
قضیهٔ ظنیه ۵۲۳
قضیهٔ مطلقه ۵۳۴، ۵۳۶
قضیهٔ مطلقه عامه ۵۳۴
قضیهٔ معدولة المحمول ۵۳۵
قضیهٔ ممتنعه ۵۳۳
قضیهٔ ممکنه ۵۳۳
قضیهٔ منتشرهٔ مطلقه ۵۴۶
قضیهٔ وقتیه مطلقه ۵۴۶
قضیهٔ وهمیه ۵۲۳، ۵۲۴
قضیهٔ یقینیه ۵۲۳، ۵۲۵
قوس صعود ۴۲، ۷۴۶
قوس نزول ۴۲، ۷۴۶، ۷۴۷، ۸۴۸
قوّه و فعل ۳۵، ۱۸۸، ۲۷۵، ۳۵۳، ۴۸۵، ۶۲۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۷۶۱، ۷۶۳، ۷۷۹، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۴۰
قوهٔ انفعالی (قوه منفعله) ۲۶۲، ۲۶۳
قوهٔ فعلی ۲۶۲
قوهٔ وجود ۱۷۶
قیاس ۵۲۳، ۵۲۵
قیام صدوری ۳۲۰، ۶۰۹

ک

کثرت تشکیکی ۶۶۰
کثرت در وحدت ۸۶۸
کلام نفسی ۷
کلمه ۸
کلی طبیعی ۹۷، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۵۰
کمال ۵۸۰، ۵۸۱

کون و فساد ۳۴۰، ۴۲۷، ۴۲۸

ل

لبس بعد لبس ۸۱، ۷۶۵
لزوم منطقی ۶۳
لزوم واقعی ۶۳
لم اثباتی ۶۹۱، ۶۹۲، ۸۰۳
لم ثبوتی ۶۹۱، ۶۹۲، ۸۰۳
لوازم ذاتی ۱۹۶
لوگوس ۶

م

ماده‌گرایی ۱۱، ۱۲، ۱۳
ماده مشترک (هیولای مشترک) ۴۷
ماده و صورت حقیقی ۱۱۰
ماده و صورت عقلی ۳۵۵
ماده (هیولی) ۵، ۲۶، ۲۷، ۴۶، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۵۱، ۱۷۵، ۱۸۹، ۳۴۰، ۴۳۷، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۵، ۸۷۲، ۸۲۰، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۴
ماهیت لابشرط مقسمی ۲۷۷
ماهیت مجرده (بشرط لا) ۲۷۶، ۳۴۵
ماهیت مخلوطه (بشرط شیء) ۲۷۶
ماهیت مطلقه (لا بشرط) ۲۷۶، ۳۴۵
مبادی تصدیقیه ۱
مبادی تصوریه ۱
مبدَعات ۳۳۹
متناهی ۲۲۰
مثال ادنی ۹
مثال اعلی ۹
مُثُل ۳۲۹
مثل نوریه ۸۸۰
مجهول مطلق ۴۱۱
محرک اول ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۳۸۴، ۳۹۱، ۳۹۲
محسوس ۳۲۹
محمول بالضمیمه ۵۸۰
مخترعات ۳۳۹
مصادرات ۱، ۲
مضاف حقیقی ۷۷۲
مضاف مشهوری ۷۷۲
مطلق ذاتی ۸۶۴
مطلق و مقید ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴
مظاهر ۲۲۲، ۲۲۳
معاد جسمانی ۱۸۹، ۷۶۱
معارف اولیه ۶۶، ۶۷
معارف ثانویه ۶۶، ۶۷
معارف عقلیه ۶۶
معانی اسمیه ۲۰۳
معانی حرفیه ۲۰۳
معانی حسیّه ۳۳۱
معدوم مطلق ۴۱۱
معقول ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۷، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۹، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۷، ۴۰۴
معقولات اولیه ۳۳۱، ۳۳۲، ۶۴۱، ۷۱۹
معقولات ثانیه ۶، ۳۳۱، ۳۳۲، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۵۰، ۶۴۱، ۶۵۲، ۷۱۹
معقولات ثانیه فلسفی ۳۳۱، ۴۹۸، ۶۴۱
معقولات ثانیه منطقی ۴۹۸، ۶۴۱
معقول بالذات ۳۱۴، ۳۷۶
معقول بالفعل ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۷۳
معقول بالقوه ۳۷۳
معلول ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۳۴،

۲۵۲، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۹۶، ۳۱۰، ۳۶۹، ۳۸۱،
۴۲۳، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۶
معلول اول (صادر اول) ۴۵۹، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵،
۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹
معلوم بالذات ۱۷، ۲۵۷، ۵۲۷، ۷۸۳
معلوم بالعرض ۱۷، ۵۲۷، ۷۸۳
مفارق قدسی ۳۳، ۴۰، ۶۴۴
مقام اطلاق و غیب و هویت حق تعالی ۸۶۳
مقام ذات (مرتبه احدیت) ۷۰۸، ۷۰۹
مقولات عرضیه ۱۱۰، ۳۹۰
مقولهٔ مضاف ۱۷۸، ۱۷۹
مکوّنات ۳۳۹، ۳۴۰
ممکن اخس ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸
ممکن اشرف ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸
منطق ۶، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴
مواد ثلاث ۷۴، ۷۵، ۴۸۱، ۴۸۲
موجود ازلی ۴۴، ۴۵، ۴۶
موضوع ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹،
۳۰، ۳۱، ۲۶۹

ن

نسبت حکمیه ۴۹۷، ۵۱۵
نسبت متکرره ۱۷۸، ۱۷۹
نظام احسن ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۶۳، ۴۰۲، ۴۰۳
نظام ربانی ۳۳۳
نفس الامر ۴۹۹، ۵۰۰
نفس فلکی ۲۱۷
نفس ناطقه ۲۶، ۲۷، ۳۲، ۴۲، ۴۶، ۸۱، ۸۴،
۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۸۹، ۱۹۷، ۲۲۵،
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۸۰، ۳۰۵،
۳۳۶، ۳۴۱، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۹۱، ۴۲۹،
۴۳۰، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۹۳، ۴۹۴، ۶۴۳، ۶۴۴،
۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵
نور ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۷۸

و

واجب العلّیة ۲۳۴
واحد جنسی ۵۸۲
واحد حقهٔ حقیقهٔ ظلیّه ۸۷۰
واحد حقیقی ۲۴۸، ۴۵۸، ۴۶۴، ۵۸۲، ۸۶۹،
۸۷۰، ۸۷۲
واحد عرضی ۵۸۲
واحد غیرحقیقی ۵۸۲
واحد من جمیع‌الجهات ۴۵۴، ۴۵۸، ۴۷۰، ۴۷۲
واحد نوعی ۵۸۲
واقع‌گرایی ۱۳، ۱۴، ۱۷
وجوب ذاتی ۳۵۲
وجوب سابق (ضرورت سابق) ۲۳۴، ۴۲۳
وجوب لاحق (ضرورت سابق) ۲۳۴، ۲۳۵،
۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴
وجود حسی ۸۳۱
وجود خارجی ۱۵، ۱۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۴۹۱، ۵۰۰
وجود خیالی ۸۳۱
وجود ذهنی ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۱،
۲۴۵، ۴۹۱، ۴۹۴، ۵۰۰، ۸۷۳، ۸۷۴
وجود رابط ۳۵، ۱۸۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۵، ۷۵۷،
۷۵۸
وجود ظلّی ۸۵
وجود عقلی ۸۳۱
وجود عینی ۸۴، ۴۹۱
وجود فی غیره ۵۰۳
وجود فی نفسه ۵۰۳
وجود لنفسه ۵۰۳
وجود منبسط ۸، ۴۶۸، ۴۶۹، ۸۵۲

وجود نفسی ۳۵، ۳۶، ۳۱۹، ۳۷۶، ۵۰۳، ۷۵۷، ۷۵۸
وحدت ۵۸۱، ۵۸۳، ۸۶۶، ۸۶۹، ۸۷۰
وحدت اله عالم ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۳۷
وحدت حقّهٔ حقیقیه ۵۸۲، ۵۸۳، ۸۷۰
وحدت در کثرت ۶۸۶
وحدت عالم ۲۷۹، ۲۸۰، ۳۳۷، ۴۰۲

ه

هلیات بسیطه ۱۶۰، ۵۰۳، ۵۲۲، ۵۲۳، ۶۹۱، ۷۵۷
هلیات مرکبه ۱۶۰، ۵۰۳، ۵۲۳، ۶۹۱، ۷۵۷
هیولای اولی (ماده اولی، مادةالمواد) ۶، ۴۱، ۷۹، ۱۸۷، ۲۶۳، ۲۷۴، ۳۴۱، ۷۶۱، ۸۱۲، ۸۲۳، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۵۹
هیولای عالم عقلی ۴۷۷

ی

یقین ۵۳۸

کتابنامه

آخوند ملامحمد کاظم‌خراسانی، کفایة الاصول، ج ۲، تهران.

آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا.

همو، منتخباتی از آثار حکمای ایران، ج ۱، مشهد.

آشتیانی میرزا مهدی، تعلیقة بر حکمت‌سبزواری، مؤسسه مطالعات اسلامی.

آمدی، سیف الدین، غایة المرام، قاهره.

ابن رشد، رسائل (مابعد الطبیعه)، هند.

همو، تهافت التهافت، مصر.

ابن سینا، رسائل، ج ۲، ترکیه.

همو، الاشارات و التنبیهات، ۳ج، ایران.

همو، النجاةمن الغرق فی بحرالضّلالات، محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

همو، النجاةمن الغرق فی بحرالضّلالات، مصر.

همو، شفا (الهیات)، سنگی، ایران.

همو، شفا (الهیات،طبیعیات، منطق)، ایران.

همو، شفا (الهیات،طبیعیات، منطق)، مصر.

همو، عیون الحکمة، ایران.

اخوان الصفا، رسائل، ج ۲، بیروت.

ارسطو، الألف‌الصغری (ازمابعد الطبیعه)، ترجمه اسحاق بن حنین - تفسیرابن رشد، و یحیی بن عدی.

همو(منسوب به ارسطو)، اثولوجیا(در حاشیه قبسات).

استیس، فلسفه هگل، حمید عنایت.

اشکوری، میرزا هاشم، تعلیقةبرنصوص (ضمیمةتمهید القواعد ابن ترکه).

افلاطون، رسالهٔ منون، رضا کاویانی و محمد حسن لطفی، تهران.

ایجی، قاضی عضدالدین، مواقف الکلام (همراه شرح میرسید شریف جرجانی)، ترکیه.

بارکلی،جرج، ۱۳۴۵، رساله در اصول علم انسانی، یحیی مهدوی، چ ۲، تهران، دانشگاه تهران.

بزرگمهر،منوچهر، ۱۳۵۷، فلاسفه تجربی انگلستان، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

بوخنسکی.ا.م، ۱۳۵۲، فلسفه معاصر اروپایی، شرف الدین خراسانی، تهران، دانشگاه ملی .

بهمنیاربن مرزبان، التّحصیل، مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.

بیضاوی، قاضی عبدالله، مطالع الأنوار(ضمیمه شرح مواقف)، ترکیه.
پاپکین ریچارد- استرول- آوروم، ۱۴۰۲ ق، کلیات فلسفه، سیدجلال الدین مجتبوی، چ ۳، تهران، حکمت.
تفتازانی،سعدالدین، تهذیب المنطق (همراه حاشیه ملاعبدالله)، چ سنگی.
همو، مطوّل (با حاشیه میرسید شریف)، قم.
جرجانی، میرسیدشریف، شرح مواقف الکلام، ۸ ج، ترکیه.
همو، حاشیه بر شرح مطالع، چ سنگی.
همو، منطق کبری(درجامع المقدمات)، چ سنگی.
جندی، مؤیدالدین، ۱۳۶۱، شرح فصوص الحکم، سید جلال‌الدین آشتیانی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد، دانشگاه مشهد.
جینز، ج، اچ، فیزیک و فلسفه، علیقلی بیانی، تهران.
همو، فلسفه نظری، منوچهربزرگمهر، تهران.
چلپی، مولی حسن، حاشیه برمواقف الکلام (همراه با متن و شرح جرجانی)، ترکیه.
حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل نظری.
حلّی حسن بن یوسف بن مطهر، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تهران.
همو، ایضاح المقاصد من شرح حکمة عین القواعد، تهران.
خویی، ابوالقاسم، اجود التقریرات، ج ۱.
دبیران کاتبی قزوینی، حکمةعین القواعد (همراه ایضاح المقاصد)، تهران.
رازی، فخرالدین محمد، الرسالة الکمالیة فی الحقایق الالهیه.
همو، الأربعین فی اصول الدین، حیدرآباد دکن.
همو، المباحث المشرقیة، ۲ ج، هند /بیروت.
همو، جامع العلوم، یاسینی.
همو، شرح أسماء الله الحسنی، قاهره.
رازی قطب الدین، شرح شمسیه (تحریر القواعد المنطقیه)، ترکیه.
همو، شرح مطالع الانوار، چ سنگی.
همو، محاکمات (با حاشیه میرزاجان)، هند.
ژیلسون، اتین، ۱۳۵۷، نقد تفکر فلسفی غرب، احمد احمدی، ج ۱، تهران، حکمت.
سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه (اللئالی المنتظمه - حکمت و طبیعیات)، تهران، ناصری.
همو، اسرارالحکم.
همو، حاشیه براسفار اربعة (همراه اسفار)، بیروت.
سعدی، کلیات.
سهروردی شهاب الدین، المقاومات(مجموعه الحکمة الالهیة)، استانبول.
همو، چهارده رساله (رساله پرتونامه).

همو، حکمة الاشراق (باشرح قطب الدین شیرازی)، چ سنگی.
همو، سه رساله (رساله الواح عمادی)، تهران.
همو، ۱۳۵۵، مجموعه مصنفات، سیدحسین نصر و هانری کربن، ۳ ج، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، فردوسی /خانقاه‌نعمت‌اللهی.
شریعتمداری، علی، فلسفه.
شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ترجمه افضل الدین صدر ترکه.
شیرازی، صدرالدین، ۱۴۱۰ ه/ ۱۹۹۰م، الأسفار الأربعه، ۹ ج، چ ۴، بیروت، داراحیاءاتراث العربی.
همو، اللّمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیه، تهران.
همو، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، سید جلاالدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت وفلسفه.
همو، تعلیقه بر الهیات شفا، چ سنگی.
شیرازی،قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، چ سنگی.
صدر، سید محمد باقر، الاسس المنطقیة لإستقراء.
طباطبایی، سیدمحمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، شرح مرتضی مطهری، ج ۳.
همو، نهایة الحکمة، قم.
طوسی، خواجه نصرالدین، فصول، رکن‌الدین‌محمد بن‌علی گرگانی، تهران.
همو، رساله سه گفتار، تهران.
عطار،فریدالدین، منطق الطیر، اصفهان.
غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدّین، ج ۳، مصر.
فارابی، ابونصر، تعلیقات.
همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، بیروت.
همو، فصوص الحکم، حیدرآباددکن.
همو، مجموعه رسائل، حیدرآباد دکن.
فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۱، سیرحکمت در اروپا، تهران، صفی علیشاه.
فولکیه، پل، فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه، یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
قاضی عبدالجّبار معتزلی، المغنی فی ابواب العدل و التوحید، ج ۴، مصر.
قوشچی، شرح تجرید (درحاشیه شرح واقف)، ج ۲، ترکیه.
قونوی،صدرالدین محمد بن‌اسحاق، مفتاح الأنس‌فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود، چ سنگی.
همو، نصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
قیصری،داوود، شرح فصوص الحکم، چ سنگی، قم.
قیصری، داوود، مقدمه شرح فصوص الحکم، سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد.
کاشانی، افضل‌الدین‌محمدمرقی‌کاشانی، ۱۳۶۶، مجموعه مصنفات، مجتبی مینوی، چ ۲، تهران، خوارزمی.
کاشانی، ملامحسن فیض، اصول المعارف، سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد.

همو، عين اليقين.
کندی، يعقوب‌بن اسحاق الکندی الی المعتصم باللهفی الفلسفة الأولی، قاهره.
لاهيجی عبدالرّزاق، شوارق الإلهام، چ سنگی، تهران.
همو، گوهرمراد، چ سنگی، تهران.
مولانا جلال الدين بلخی، مثنوی.
ميبدی، شرح هداية الاثيريه، چ سنگی.
ميرداماد، قبسات، مهدی محقق، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
ميرزاجان، حاشيه بر محاکمات.
نظامی گنجوی، ديوان اشعار.
ويل دورانت، لذات فلسفه، عباس زرياب خويی.
هيدجی، تعليقه بر شرح منظومه‌سبزواری.
يوحنا قمير، الکندی-فلاسفة العرب (ش۸)، بيروت.

General Philosophical Principles in Islamic Philosophy

Vol. 2

GhulāmHusīn IbrāhīmīDīnānī

Institute for Humanities
and
Cultural Studies
Tehran, 2011

General Philosophical Principles in Islamic Philosophy

vol.2

GhulāmHusīn Ibrāhīmī Dīnānī

Institute for Humanities
and
Cultural Studies

۷۵۰۰ تومان

9 789644 260957